Supplément à la « Vie Spirituelle »

1er Mai 1937

ÉTUDES ET DOCUMENTS

Théologie et spiritualité

« L'introduction du néo-platonisme dans la mystique chrétienne spéculative fut plutôt fâcheuse. » On a déjà relevé non sans surprise un tel jugement, qui, venant de l'auteur d'une estimable histoire de la spiritualité chrétienne, pourrait trouver quelque crédit (1). Nous le considérons comme faussement simpliste, historiquement et doctrinalement, et — pour parler selon la précision de l'École — selon ce type d'erreur qui juge du *per se* par des *per accidens*.

Ce n'est pas le lieu d'évoquer, même à gros traits, l'histoire du néo-platonisme en terre chrétienne; la besogne a été faite d'ailleurs, et de main de maître (2). Il suffit d'observer, sans autres nuances pour le moment, que cette philosophie fut, *en fait*, l'instrument constant de la pensée chrétienne pendant les douze premiers siècles de son essor, à l'encontre de l'aristotélisme considéré comme le laboratoire du rationalisme (3). Ce n'est

(1) Cf. l'article *Quiétisme* du *Dict. de théol.*, col. 1542. Il est d'ailleurs assez déconcertant de voir défiler sous pareille étiquette le néoplatonisme chrétien, d'Augustin et de Denys aux mystiques rhénans.

(2) Par le R.P. Arnou, dans l'article *Platonisme des Pères*, dans le *Dict. de théol.*

(3) Cf. A.-J. Festugière, *L'idéal religieux des Grecs et l'Évangile*, pp. 220-262.

pas au *fait* que nous voulons nous arrêter; sur ce terrain, nous concéderions aisément tous les accidents « fâcheux » qui pourraient être collectionnés. C'est, plus profondément, la question de *droit* que nous voudrions dégager et poser explicitement; car elle joue, semble-t-il, inconsciemment, ce qui est une mauvaise présomption pour la résoudre : la philosophie tient-elle un rôle légitime dans l'édification d'une spiritualité? Au-delà des *per accidens*, c'est le *per se* qu'il importe de définir.

Dans la plupart des réflexions que provoque, en effet, la présence du néo-platonisme dans la pensée chrétienne, et spécialement dans ses doctrines spirituelles, il est assez facile de discerner ce préjugé que l'intervention d'une philosophie, ou, plus généralement, d'une mentalité rationnelle donnée, d'un conceptualisme quelconque, est une intervention intempestive, peut-être inévitable, mais souvent suspecte, et toujours impure. Pour obtenir la vraie et pure doctrine d'un Clément d'Alexandrie ou d'un Augustin, il faudrait la décanter de son platonisme comme d'une matière hétérogène, dont même Augustin n'a pu se libérer.

Cette méfiance croît dans la mesure où le décantage réclamé s'avère plus difficile, à cause du rôle plus grand des « mineures rationnelles » dans l'élaboration de ces théologies spirituelles. Denys est le cas classique; et il paraît évident à plusieurs — qui ne se sont pas privés de le dire récemment — que chez lui ce rôle a été corrupteur. Les traces, même légères, vocabulaire, imagerie, etc., en doivent être éliminées (ou camouflées !) chez un saint Jean de la Croix comme chez les mystiques rhénans. Quant à Scot Erigène, après saint Maxime, il est catalogué panthéiste (1).

(1) Voir la juste protestation d'E. Gilson, *Maxime, Erigène, saint Bernard*, dans *Aus der Geisteswelt des Mittelalters* (*Beitr. z. Gesch. d. Phil. u. Theol. d. Mitt.*, Suppl. III, 1), pp. 188-195.

Item, en imprégnant d'une certaine conception de l'homme et de sa discipline vertueuse le régime d'austérités corporelles qu'ils pratiquaient, certains ascètes n'accomplissaient plus, nous dit-on, des « œuvres de pénitence », puisqu'ils songeaient à conquérir l'ἀπάθεια (plus ou moins stoïcienne) (1). Faudra-t-il dire alors qu'un fidèle thomiste cesse d'être chrétien dans la mesure où sa morale aristotélicienne lui fournit catégories et structures pour ses vertus cardinales? Il n'est pas inouï, hélas ! d'entendre certains en venir là, qui voient en saint Thomas un maître de morale « spéculative », mais cherchent ailleurs un maître en « spiritualité ».

Encore une fois, il est facile d'alléguer, et même d'accumuler les effets fâcheux qui souvent résultèrent de l'intrusion d'une morale, d'une philosophie dans une doctrine spirituelle. Tout comme il serait facile d'accumuler les erreurs que l'usage des philosophies a pu provoquer de siècle en siècle dans la dogmatique chrétienne. Mais le parallélisme même des cas nous invite à ménager, comme non corruptrice *de soi*, l'intervention de la raison et de son travail dans la pensée chrétienne, osons dire : au cœur même de la foi. C'est même cela qui précisément constitue la théologie.

Ces réflexions prennent corps — et d'irrésistible manière — lorsqu'on lit l'admirable ouvrage que vient de publier le P. Festugière : *Contemplation et vie contemplative selon Platon* (2). Platon est aujourd'hui la proie — l'une des plus belles proies — des historiens. Les philosophes, y compris la philosophie chrétienne officielle, et plus encore les théologiens, l'ont abandonné depuis longtemps; le platonisme des Pères ne figure plus qu'en objections désincarnées dans leurs traités de

(1) Cf. I. Hausherr, S. J., article *Biographies spirituelles*, dans *Dict. de spiritualité*, col. 1635.

(2) A.-J. Festugière, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*. Paris, Vrin, 1936; gr. in-8°, 496 pp.

morale. Or, voici, au milieu de ces nécrophores, un philosophe, un théologien, qui lui « y croit »; je veux dire qu'il traite Platon comme un homme qui parle sérieusement, dont les mots ont un sens et ne se peuvent réduire à des métaphores; qui donc, pour être compris, doit être pris au sérieux. Sa « dialectique », sa théorie de la contemplation, son système, ne sont que l'expression d'une haute expérience, la plus haute qui soit, l'expérience contemplative.

A être traitée avec une pareille sincérité et dans un tel réalisme, il devient manifeste que la *theoria* platonicienne ouvrit les problèmes qui désormais commanderont toute démarche spirituelle, fût-ce sous la lumière de la révélation : transcendance de la « vision », soudaine, immédiate, gratuite, du « sentiment de présence », par rapport à l'intelligibilité de la science ; méthode de concentration de l'âme et de purification de l'esprit; rôle de l'amour; explicitation de la contemplation dans l'action, et retour du sage à la « politique »; béatitude coïncidant avec l'acte de culte le plus parfait; l'harmonie, l'extase, la beauté, etc. Autant de témoignages, lyriques et techniques à la fois, si l'on peut dire, du drame platonicien, — dont le P. Festugière nous restitue ici, avec un art consommé et une enveloppante émotion, le sens, les dimensions, les espoirs, les angoisses, les ressorts, l'issue.

Point ne s'agit de canoniser la dialectique, ni les Idées; et il y aurait naïveté à croire qu'Augustin et Denys absorbèrent sans radicale transposition les thèses de Platon. Mais la *theoria* fut cependant la terre où, pendant des siècles, la vérité et la grâce de Dieu trouvèrent un lieu d'incarnation; disons, selon l'image paulinienne, que c'est ce vieil arbre que la greffe divine a ranimé, accru, transformé. Quelle maladresse de vouloir, sous prétexte des nécessaires discernements formels, désincarner cette vie et disperser ce capital chrétien ! Que la foi reste pure dans son infaillible et gratuite lumière; mais que l'esprit de l'homme en vive, et,

pour en vivre, qu'il l'incarne jusqu'en ses plus rationnelles structures. *Fides quaerens intellectum.*

La contemplation de Platon, grâce à Dieu, ne fut pas que la pâture des historiens ; elle a nourri — et elle nourrira — directement ou indirectement des générations de chrétiens. La vie est plus forte que les méfiances scolastiques. Si le théologien, si le spirituel dans le théologien, a le droit et le devoir de passer au crible, sous la lumière de sa foi, les instruments philosophiques qui se présentent à lui, il les utilise cependant, ces instruments, avec une audacieuse et cordiale confiance; sa connaissance de foi n'est pas contaminée par cet usage, car, il le sait, dans l'engagement humain de notre vie divine, la pureté de la foi ne s'obtient pas par l'élimination de notre organisme mental, mais par l'assomption totale de cet organisme dans la lumière infuse. La théologie, disions-nous, théologie spirituelle ou théologie tout court, est précisément le fruit normal de cet engagement au cœur de la foi.

Et voilà qui dénonce, chez nos adversaires de l'influence néoplatonicienne (ou autre), la racine de leur erreur. C'est que, en définitive, ils ont dissocié spiritualité et théologie. La théologie est un appareil scolaire, nécessaire dans l'Église, qui a besoin d'un intellectualisme, et même d'une apologétique; mais cette théologie n'a pas de référence explicite et prégnante à la vie spirituelle, à ses structures et à ses catégories propres. Les mystiques ont leur vocabulaire et leurs catégories, qui ne sont pas celles des théologiens. (C'est vrai; mais c'est un autre problème, très beau problème.) Dans la mesure où le théologien « platonise », ou « aristotélise », il fait besogne vaine pour le spirituel; et le spirituel n'a qu'à laisser le théologien à son « rationalisme ».

Erreur grave, qu'une telle dissociation. Elle n'a pu se produire que parce qu'on a conçu la théologie comme extérieure, par son conceptualisme, à la foi, voire comme conceptualisant sans la foi, au lieu d'en être le

produit, de par l'incarnation même de cette foi dans un esprit humain. Diviser ainsi, comme en deux zones adéquatement diverses, comme deux mondes dont on fait à part l'une et l'autre histoire (histoire des dogmes, histoire de la spiritualité), c'est témoigner de la ruine de la théologie, par la rupture de son unité. Qu'un Harnack considère comme un ferment corrupteur du christianisme l'activité de la raison grecque chez les Pères de l'Église et les docteurs médiévaux, c'est dans la logique de son évangélisme luthérien; mais que des historiens et des théologiens catholiques cèdent, même inconsciemment, à ce dualisme, c'est une erreur, en histoire et en doctrine.

Introduire en théologie — spirituelle ou autre — de tels instruments rationnels, c'est, il est vrai, y laisser pénétrer une certaine dose de relativisme, qu'accentuera bientôt la variété des philosophies, instruments possibles de ce travail. Les « systèmes » théologiques en seront l'effet, au-delà de l'unité du dogme. Mais précisément ces systèmes n'ont intérêt — et grandeur — que parce qu'en eux s'expriment des spiritualités différentes; et si étonnement il devait y avoir, ce devrait être l'étonnement de voir dans l'Église une, et saintement une, une telle variété de spiritualités. La grandeur et la vérité de l'augustinisme bonaventurien ou scotiste sont tout entières dans l'expérience spirituelle de saint François, qui en fut l'âme dans ses fils; la grandeur et la vérité du molinisme, elles sont dans l'expérience spirituelle des *Exercices* de saint Ignace. Les deux expériences sont maîtresses en Chrétienté. — Laissons aux esprits leur cohérence : c'est le premier respect auquel ils ont droit; c'est aussi la première règle de la théologie — comme aussi le point par où les théologies devront subir la critique. Car une théologie digne de ce nom, c'est une spiritualité qui a trouvé des instruments rationnels adéquats à son expérience religieuse.

Le Saulchoir.

M.-D. Chenu, O. P.

La philosophie d'une expérience mystique

L'Itinerarium

L'effort vers une *philosophie* plus chrétienne coïncide toujours au moyen âge avec un effort vers une *vie* plus chrétienne. Parmi tous les mouvements de cette époque, le franciscanisme fut sans conteste le plus spontané et le plus courageux, et il entraîne précisément une renaissance spécifique de l'augustinisme médiéval.

Revenir au christianisme primitif, revivre immédiatement et *ad litteram* la vie du Christ, c'était le motif profond de la vocation de François d'Assise, tout le but de sa prédication. L'acte de cette identification amoureuse avec le Christ forme l'acte unique de sa vie. La stigmatisation n'est que la dernière conséquence de cet acte, l'identification devenue si substantielle qu'elle s'exprime dans le corps : *mens in carne patuit*, dit Bonaventure. Le franciscanisme primitif semble donc le contraire d'un effort vers la philosophie religieuse : c'est un effort vers la vie sainte sans spéculation systématique. On s'est dès lors beaucoup étonné de l'importance primordiale que l'ordre franciscain a pu prendre dans l'histoire de la philosophie chrétienne.

La fécondité philosophique du franciscanisme n'est pas néanmoins difficile à comprendre. Bien entendu, saint François lui-même n'était pas un philosophe : il ne voulait pas l'être et n'en avait nul besoin : *Ignorans sum*

et idiota, dit-il de lui-même non sans fierté. Mais il ne se conçoit pas simplement comme la règle, il a pleinement conscience d'être aussi l'exception. Sa mission lui vient d'une révélation *immédiate* de Dieu : *Ipse altissimus revelavit mihi quod deberem vivere secundum formam evangelii.* Ainsi dit son testament. Dans sa lettre à la chrétienté, il identifie ce qu'il a à dire avec la révélation du Christ : *Verba Domini nostri Jesu Christi.* L'inspiré n'a pas besoin de *réflexion* pour comprendre l'inspiration qui est sa lumière. Mais ses disciples, tout en le suivant pas à pas, difficilement, ont besoin de réfléchir pour comprendre l'exemple. Leur réflexion, leur philosophie ne doit pas se séparer de la pratique, elle doit néanmoins prendre des formes plus systématiques, plus spéculatives, pour arriver ainsi à une conscience plus approfondie des problèmes contenus dans l'expérience vécue du fondateur. Il s'agit de définir le sens universel d'un exemple personnel, d'analyser intellectuellement le contenu d'une forme de vie qui apparaît d'abord comme solution réelle et spontanée d'un problème pratique. Un créateur de forme de vie comme saint François exigera une interprétation incessante de cette vie de la part de ceux qui veulent le suivre : au génie d'un saint François répondra le génie d'un saint Bonaventure, un peu comme Platon répond à Socrate.

N'oublions pas aussi que la piété franciscaine comporte un rajeunissement de la réflexion philosophique par une nouvelle prise de contact de la philosophie avec le christianisme populaire. Ce n'est point par hasard que saint Bonaventure — pas plus que saint François — n'appartient à la noblesse d'où sont issus Albert et Thomas. Le symbolisme permanent de sa philosophie dans l'interprétation de la nature, de l'histoire et de la Bible, le christocentrisme absolu, la primauté de l'émotion amoureuse sur la spéculation pure et un biblicisme si puissant qu'il envahit la terminologie philosophique elle-même, me semblent être, chez le maître franciscain, les traits les plus

proches de la piété populaire médiévale. On entre avec lui dans un climat plus chaud, plus gothique.

Bonaventure, Jean Fidanza, né en 1221, à Bagnorea, de « parents pauvres mais honnêtes », guéri, selon la tradition, d'une maladie d'enfance par l'intervention de saint François, entra dans l'ordre franciscain dès sa dix-septième année. Professeur à Paris, ministre général de son ordre en 1257, évêque d'Albano et Cardinal en 1273, il meurt en 1274, à Lyon, la même année que Thomas, pendant le concile qui va condamner Frédéric de Hohenstaufen (1).

Comme chef de son ordre, il succède à Jean de Parme, qui représente au sein du franciscanisme la tendance hyperspiritualiste, sectaire, niant l'ordre de l'Église et n'admettant dans la vie chrétienne qu'une élite morale et mystique, qui réalise la pauvreté absolue.

Le XIII[e] siècle fut, on le sait, le siècle des grandes hérésies laïques populaires; les Cathares et les Vaudois s'appelaient *pauperes*, tout comme les franciscains s'appelaient *minores*. Ces hérésies n'étaient pas construites sur les raisonnements des théologiens, elles étaient nées de l'âme populaire chrétienne qui se soulevait contre la hiérarchie compliquée de l'Église, sa doctrine juridique, sa richesse, son féodalisme pratique, en lui opposant, sous l'une ou l'autre forme, l'idéal d'une vie pure et pauvre, d'une imitation individuelle et littérale de la vie de Jésus-Christ.

C'est le pape Innocent IX qui en vit le danger. Tout en favorisant l'aristotélisme dominicain pour intégrer à l'Église des éléments de doctrine d'où l'averroïsme latin

(1) Nous avons de ses œuvres peut-être la meilleure édition critique que nous possédions d'un penseur médiéval, l'édition de Quarachi, et nous avons de sa philosophie sans doute la meilleure monographie parue sur une philosophie du moyen âge, celle de M. Gilson.

tirait sa vigueur, il encourageait la réforme franciscaine qui contenait, sous une forme différente, la force la plus vivante de ces hérésies populaires et la dégageait de leur manichéisme, de leur ésotérisme sectaire, de leur haine du prêtre. Ce surnaturalisme exagéré se montrait plus dangereux pour le catholicisme que le naturalisme des averroïstes : il satisfaisait mieux la mentalité religieuse populaire du XIII[e] siècle.

Bonaventure fut à ce spiritualisme extrême ce que Thomas fut à l'averroïsme d'un Siger de Brabant. Le danger du sectarisme existait toujours et reparaissait à l'intérieur même du franciscanisme après la mort de saint François, qui ne voulait, à aucun prix, devenir hérétique, qui tenait à demeurer un réformateur essentiellement catholique, qui respectait l' « ordre » dans la personne des prêtres même les plus indignes et rejetait de loin tout sectarisme manichéen. Avec Jean de Parme et les siens, ce péril parvint à son comble. A nouveau le franciscanisme était en danger de devenir une secte au lieu d'un ordre. C'est à Bonaventure qu'allait incomber la tâche de restituer au mouvement franciscain son vrai sens et d'éclaircir définitivement sa mission : christocentrisme et réforme de l'Église par l'intérieur.

Jean de Parme et les siens interprétaient l'apparition historique de saint François selon la philosophie de Joachim de Flore (1145-1202). Ce penseur symboliste et mystique du XII[e] siècle cistercien, à l'appui de ses spéculations bibliques sur l'histoire, avait prophétisé l'avènement d'un troisième empire. A l'empire du Père et à celui du Fils devait succéder l'empire du Saint-Esprit. Une nouvelle compréhension de l'Évangile devait en faire l'Évangile éternel. Les franciscains hérétiques interprétaient l'arrivée de saint François comme le commencement du troisième empire. Pour eux, le Poverello était l'ange, *ascendens ab ortu solis*, dont parle l'Apocalypse, l'ange qui annonce les derniers temps — tout comme pour nombre de contemporains, selon le verdict du pape

lui-même, Frédéric de Hohenstaufen était l'Antéchrist de l'Apocalypse, qui doit apparaître à la fin du monde.

En 1254, le franciscain Gérard de Borgo San Domino interprète également l'œuvre de Joachim lui-même comme le troisième Évangile, l'Évangile éternel et définitif du Saint-Esprit. Pour lui, saint François est le fondateur promis de cet Évangile. L'Église riche et sécularisée des prélats est le règne de l'Antéchrist. C'est l'idéologie des « spirituels » de Parme qui conduit le franciscanisme dans le voisinage immédiat des hérésies de l'époque : ces derniers expriment en partie une révolution sociale contre l'Église féodale. Saint François voulait réformer l'Église par l'exemple de la pauvreté; ces gens veulent détruire l'Église pour libérer ce qu'ils croient être le Saint-Esprit.

Jean de Parme fut destitué et condamné à l'emprisonnement. Bonaventure, qui lui succède dans la direction de l'Ordre, a la tâche d'interpréter la signification à la fois religieuse et historique du franciscanisme. Il a mission d'éclaircir sa position dans l'Église, position réformatrice et conservatrice à la fois. Il doit surtout mettre en lumière la relation de saint François avec le Christ, sa façon de l'imiter et de s'identifier à lui, tout en lui restant subordonné, fils adoptif et non pas fils incarné.

C'est quand Bonaventure est chef de son Ordre qu'il écrit ses œuvres philosophiques décisives. Jusqu'alors il s'était contenté de reprendre l'œuvre et l'enseignement de son maître Alexandre de Halès : il avait ainsi donné à ses élèves de Paris une saine philosophie augustinienne, mais toute classique et sans originalité. Son grand commentaire sur les *Sentences* est écrit également dans cet esprit. Il dit notamment dans la préface du II[e] livre : *At quemadmodum in primo libro sententiis adhaesi et communibus opinionibus magistrorum et potissime magistri et patris nostri bonae memoriae fratris Alexandri, sic in consequentibus libris ab eorum vestigiis non recedam... non enim intendo novas opiniones adversare, sed communes et*

approbatas retexere. Nec quisquam aestimet, quod novi scripti velim esse fabricator. Tout ce qu'il produit comme professeur est plein de cette modestie. Mais, depuis 1257, la grandeur de la tâche trouve en lui un homme muni de tout le savoir de son époque. C'est un esprit rompu à la dialectique, et qui connaît parfaitement Aristote. C'est lui qui va défendre dans l'*Apologia pauperum*, l'idéal franciscain à la fois contre les interprétations hérétiques de son Ordre et les attaques des conservateurs à l'intérieur de l'Église. C'est lui qui va fixer l'image du Poverello dans sa *Legenda sancti Francisci*.

Parmi les œuvres qu'il produit alors et qui sont toutes consciemment des commentaires philosophiques de l'existence de saint François, la plus importante, à mon avis, est l'*Itinerarium mentis ad Deum* : ce traité semble participer immédiatement à l'extase du fondateur de l'Ordre. C'est lui qui nous révélera le mieux et de la façon la plus authentique le sens du franciscanisme primitif.

Le prologue marque le rapport exact du traité avec la vie de saint François, appelé *dux noster* et *Pater noster*. Se dressant contre les illuminés de Parme, saint Bonaventure montre en saint François le disciple le plus fidèle du Christ et le prédicateur le plus sûr de sa paix. L'amour de la paix domine toute son œuvre ; trait un peu plus personnel, il est *conciliateur* : *Sapentia disponit ad pacem*, dit-il dans son *Breviloquium* (1) : *Quam pacem evangelisavit et dedit Dominus noster, Jesus Christus, cuius praedicationis* REPETITOR *fuit pater noster sanctus Franciscus, in omni sua praedicatione pacem in principio et fine annuncians*. Le christocentrisme de toute la philosophie bonaventurienne est l'héritage de saint Fran-

(1) A un autre endroit, il dit : *Suscipiendum a medio quod est Christus si quis vult venire ad sapientiam christianam.*

çois. Le plan de l'*Itinerarium* a été conçu par saint Bonaventure, trente-trois ans après la mort de saint François, dans la solitude de l'Alverne, lieu sacré où le fondateur avait reçu les stigmates de la Passion. Tout le traité se donne comme un commentaire symbolique de la vision que le Poverello eut alors : un séraphin crucifié qui avait six ailes. Vision qui symbolise le chemin spirituel que saint François avait parcouru dans son imitation amoureuse du Christ : *Nam per senas alas illas recte intelligi possunt sex illuminationum suspensiones, quibus anima quasi quibusdam gradibus et itineribus disponitur, ut transeat ad pacem, per extaticos excessus sapientiae christianae.* L'ordre de la méditation suit donc l'ordre des six degrés de la connaissance de Dieu, symbolisés par les six ailes du séraphin, en s'élevant de la créature au créateur. Naturellement, Bonaventure est très influencé par saint Bernard, et surtout par les Victorins, particulièrement par Richard de Saint-Victor. Mais il y a des choses nouvelles. Il y a l'orientation de toute la doctrine selon la vie concrète de saint François, et il y a l'intégration de toute la philosophie du XIII[e] siècle dans l'interprétation de la vie chrétienne. Il y a enfin un sentiment nouveau de la signification de la créature.

Suivons les six étapes de cette ascension. L'homme a trois facultés, trois possibilités fondamentales d'exister, offrant trois directions différentes à sa contemplation : *tres aspectus principales*. La première est celle de l'animalité et de la sensualité, active dans la perception du monde extérieur; la deuxième est l'esprit (*spiritus*) par lequel l'homme entre en lui-même; la troisième est une faculté de regard vers ce qui nous dépasse, que Bonaventure appelle *mens*.

La notion de *mens* dans ce sens et l'identification permanente du *mens* avec une vue de l'esprit (*oculi mentis, acies mentis*, etc.) est d'origine augustinienne. Par exemple, saint Augustin parle, dans la célèbre question 46 (*De*

diversis quaestionibus 83), de la connaissance des idées dans les termes suivants : *Anima vero negatur eas intueri posse nisi rationali ea sua parte, qua excellit, id est ipsa* MENTE *atque ratione, quasi quadam facie vel oculo suo interiore atque intelligibili*. Ici, chez Bonaventure, le *mens* est compris encore plus clairement comme la tendance de l'âme vers l'au-delà, vers le spirituel, les idées, la vérité pure, c'est-à-dire vers Dieu, le Logos, le Christ, qui est le centre de la doctrine bonaventurienne. Dans sa triple distinction, il ne s'agit pas de facultés différentes, inhérentes à une substance stable de l'âme, il s'agit de possibilités dynamiques de l'existence impliquant autant de directions cognitives.

Chacun de ces aspects peut prendre une forme double. Par exemple, on peut voir Dieu dans le monde extérieur : « *per* speculum » et « *in* speculo », c'est-à-dire comme cause de ce monde et comme présence dans ce monde. Dualité analogue dans la contemplation de nous-mêmes. L'homme peut contempler en lui-même Dieu comme son créateur et comme cause exemplaire de sa nature; mais il peut aussi retrouver en lui-même le Dieu présent qui le recrée par la grâce de la rédemption. C'est la « possibilité » spécifiquement chrétienne. Enfin l'homme peut contempler l'Être au-dessus de lui-même et se diriger soit vers le Dieu métaphysique, soit, dans une contemplation encore plus haute, vers le Dieu de la Révélation, qui est bonté vivante et grâce présente.

Les six premiers chapitres suivent l'ordre de cette ascension : I. *De gradibus ascensionis in Deum, et de speculatione ipsius per vestigia eius in universo*. — II. *De speculatione Dei in vestigiis suis in hoc sensibili mundo*. Remarquons la différence entre *per vestigia* et *in vestigiis*. Le second chapitre contient surtout une théorie de la beauté. Toute la méditation sur la nature extérieure dans ces deux premiers chapitres est pleine de chaleur : on y perçoit la fraternité de l'homme avec les créatures issues

du même Dieu et ce sentiment de la nature que saint François, par le cantique du Soleil, a introduit de façon si vive dans le christianisme occidental. Toutes les choses sont : *Umbrae, resonantiae et picturae, sunt vestigia, simulacra et spectacula nobis ad contuendum Deum proposita, et signa divinitus data.*

III. *De speculatione Dei per suam imaginem, naturalibus potentiis insignitam.* Au centre de ce chapitre est exposée l'analogie augustinienne entre la trinité intérieure de l'homme : *memoria, intellectus, amor,* et la Trinité divine. Saint Bonaventure montre que l'intelligence, en cherchant la vérité immuable, est dirigée par sa nature même vers Dieu. Il montre de même que la mémoire, en luttant contre la fugacité du temps, est dirigée par sa nature même vers le Dieu-éternité. Enfin il montre que tout l'amour va vers le bien et donc, en dernier lieu, vers le bien en soi qui est Dieu. Il y a plus : sans la vérité de Dieu, pas d'intelligence pour Bonaventure, sans l'éternité, pas de mémoire, sans le *summum bonum*, pas d'amour : La présence motrice de Dieu conditionne l'homme dans toutes ses activités. Le texte est décisif pour la théorie strictement augustinienne de la connaissance humaine chez Bonaventure. Dans chaque connaissance vraie, l'esprit humain participe *immédiatement* à la vérité du Logos et touche par conséquent la deuxième personne de la divinité. Le christocentrisme révèle ici tout son sens philosophique. Le Christ, dit-il d'une façon très augustinienne, dans un autre endroit *: Est veritas sola mente perceptibilis in qua addiscunt angeli, prophetae, philosophi, vera quae dicunt.* De même, ce texte montre clairement que le centre de cette philosophie est dans une anthropologie fondée sur l'expérience intérieure de l'âme qui se rapproche de Dieu.

IV. *De speculatione Dei in sua imagine donis gratuitis reformata.* — Déjà dans les chapitres précédents saint Bonaventure ne cesse de répéter que cette ascension es-

une ascension de l'homme tout entier et que le regard de l'intelligence suit la direction générale de l'amour, *pondus animae : Sic primo orandum est nobis, deinde sancte vivendum, tertio spectaculis veritatis intendendum et intendendo gradatim ascendendum.* Dans ce quatrième chapitre, il fait voir que toute la science naturelle de l'homme a été détruite dans sa certitude par le péché. La vérité ne réside qu'en Dieu, qui est éternel et identique à lui-même. Le péché est la séparation de Dieu, séparation de la vérité certaine et immuable. Le Christ était nécessaire pour réparer ce que la chute d'Adam avait détruit. En cet état de chute, l'âme était incapable d'entrer vraiment en elle-même. Il était nécessaire que le Christ se fît pour elle *scala reparans priorem scalam, quae facta fuerat in Adam.* La réparation de notre être, qui nous refait à l'image de Dieu, éveille la possibilité de contempler le monde extérieur en tant que « vestige de Dieu » et nous-mêmes en tant qu' « images de Dieu ». Cette réparation se fait par les trois vertus théologales, la foi, l'espérance et la charité. Ce sont elles qui ordonnent, hiérarchissent l'âme, qui la préparent à la contemplation de Dieu *per hierarchicas operationes, scilicet purgationis, illuminationis et perfectionis mentium humanarum.*

V. *De speculatione divinae unitatis, per eius nomen primarium, quod est* ESSE. Ce chapitre est une somme laconique de la spéculation sur l'être, influencée par Aristote et saint Thomas. Mais le sens de cette spéculation aristotélicienne se transforme ici, parce que, pour Bonaventure, le raisonnement vrai est aussi une manière de participer à la vérité qui est Dieu. Cette spéculation, d'ailleurs, n'est pas la philosophie de saint Bonaventure. Elle ne conduit, selon lui, qu'au Dieu de l'Ancien Testament et ne fait que préparer à la vraie connaissance qui se trouve interprétée dans le sixième chapitre.

VI. *De speculatione beatissimae trinitatis in eius nomine quod est bonum.* L'existence trinitaire de Dieu est la con-

séquence de sa bonté infinie. La dérivation de la doctrine trinitaire, à partir du principe de l'amour, suivant l'école de saint Victor, est tout à fait remarquable. Le principe est : *Bonum dicitur diffusivum sui. Summum igitur bonum summe diffusivum est sui. Summa autem diffusio non potest esse, nisi sit actualis et intrinseca, substantialis et hypostatica, naturalis et voluntaria, liberalis et necessaria, indeficiens et perfecta.* Dans cette dernière contemplation, l'intelligence humaine atteint ses limites. Elle doit se garder de croire qu'elle peut comprendre l'incompréhensible. La dernière raison de cette incompréhensibilité, c'est précisément que Dieu n'est pas essentiellement objet, mais acte, qu'il n'est pas intelligence, mais amour. S'il est l'être, il l'est seulement dans ce sens que l'être dans sa vérité s'identifie à l'amour. Il doit donc y avoir une connaissance de Dieu en laquelle l'amour de l'âme, s'assimilant à l'amour divin, peut accéder, où l'intelligence, qui a jusqu'ici accompagné l'amour, ne peut atteindre (1). C'est la *connaissance de l amour par l'amour*, la connaissance par identification, la connaissance proprement mystique. C'est d'elle que parle le septième et dernier chapitre du traité. L'intellect y est en quiétude, et l'amour en acte donne la béatitude.

VII. *De excessu mentali et mystico in quo requies datur intellectui, affectu totaliter in Deum per excessum transeunte.* Les six premiers chapitres et les six étapes mentales dont ils parlent correspondent aux six jours de la création et aux six époques bibliques, selon le récit de l'Écriture et la philosophie augustinienne de l'histoire.

(1) *Amor plus se extendit quam visio,* disait déjà Guillaume de Saint-Thierry, l'élève de saint Bernard. L'union dernière de l'homme avec Dieu transcende la conscience. Si les psychologues modernes connaissent un SUBconscient, les mystiques augustiniens connaissent un SUPERconscient qui est L'ESPRIT même dans son activité la plus haute et la plus unifiée. Quand des psychologues comme Yung cherchent à identifier ces deux principes, ils nous donnent la preuve de leur dilettantisme anthropologique.

Cette interprétation spirituelle de l'histoire qu'Augustin voulait donner de l'humanité, Bonaventure la donne de l'individu. L'histoire de saint François contient un noyau d'universalité par quoi elle devient la règle de notre vie. Découvrir dans la vie individuelle de saint François l'expression de la vie universelle de tous les vrais spirituels est pour saint Bonaventure la tâche centrale de sa philosophie chrétienne. Dans le dernier chapitre, ce rapport de la philosophie avec la vie de saint François se trouve encore éclairci. Le stigmatisé est devenu un exemple irremplaçable parce qu'il a atteint le dernier sommet de l'identification amoureuse : *Quod etiam ostensum est beato Francisco, cum in excessu contemplationis in monte excelso (ubi haec quae scripta sunt mente tractavi) apparuit seraph sex alarum in cruce confixus, ut ibidem a socio eius, qui tunc cum eo fuit, ego et plures alii audivimus, ubi in Deum transiit per contemplationis excessum, et positus est in exemplum perfectae contemplationis, sicut prius fuerat actionis, tamquam alter Jacob mutatus in Israel, ut omnes viros vere spirituales Deus per eum invitaret ad hujusmodi transitum et mentis excessum, magis exemplo quam verbo.* L'*Itinerarium* est la philosophie de l'existence de saint François, et il l'est surtout dans la méditation sur l'extase mystique.

L'état mystique correspond au septième jour, le jour d'après la création, jour du repos de Dieu. Il correspond aussi à la septième époque, l'époque d'après l'histoire, l'époque du règne de Dieu à la fin des temps.

Puisqu'il s'agit ici d'un état qui transcende l'intelligence, on n'en peut parler que négativement. Bonaventure se sert tout naturellement des formules de Denys, qu'il connaît dans la traduction de Scot. Ce caractère d'ineffabilité n'est pas seulement propre à Dieu, qui est le terme de l'union extatique, il est encore inhérent à l'état

mental tout entier, car à ce degré l'âme humaine aussi contient l'amour divin inexprimable et lui est incompréhensiblement conformée. Comment dès lors sauvegarder la personnalité de l'homme? Le problème ne se pose pas plus pour Bonaventure que pour saint Paul et pour saint Bernard. Tous les trois ils connaissent la nature de l'amour, et ils savent que l'union d'amour entre deux personnes est tout le contraire d'une dépersonnalisation.

En dernier lieu, Bonaventure cherche à nous montrer la direction vers cet état final : *Si autem quaeris, quomodo haec fiant, interroga gratiam non doctrinam, desiderium non intellectum, gemitum orationis non studium lectionis, sponsum non magistrum, Deum non hominem, caliginem non claritatem, non lucem sed ignem totaliter inflammantem, et in Deum excessivis unctionibus et ardentissimis affectionibus transferentem.* Les degrés de la lumière correspondent, chez Bonaventure, aux degrés de l'être qui est amour, *diffusivum sui* comme la lumière. Mais l'être lui-même, Dieu, est intimement feu et non pas froide lumière. L'amour est un mystère fascinant et terrible : *mysterium fascinosum* et en même temps *mysterium tremendum*; feu céleste opposé au feu de l'enfer, feu qui fond et unit la dernière souffrance en la dernière joie, feu unitif de la croix. C'est là tout ce que la parole humaine est capable de dire, expirant elle-même dans cette obscurité, qui est le principe caché d'où vient toute lumière. Toute lumière vient du feu divin, or on fait l'expérience du feu en s'enflammant et non pas en contemplant. Brûler de ce feu, c'est l'état mystique et la béatitude dans l'anticipation de la mort. C'est dans la mort que cet état trouvera son accomplissement éternel. *Quam mortem qui diligit, videre potest Deum. — Moriamur ergo et ingrediamur in caligininem.* Le septième jour dans sa plénitude, c'est l'éternité : pour y arriver véritablement, il faut mourir, sortir du temps définitivement. L'extase mystique est une mort, une éternisation instantanée. Ce paradoxe est possible, parce que le temps lui-même pos-

sède la source de son être dans la présence éternelle et actuelle qu'il masque, parce que ce septième jour, en vérité, ne vient pas *après* les autres, mais, étant l'éternité, leur préexiste : il transcende également les catégories du *passé* et du *futur*. L'invasion de cette vie par l'éternité est le miracle de l'âme mystique, mais ce miracle révèle la vérité.

La signification des nombres sacrés *trois* et *sept* dans la stucture de la pensée et de la littérature chrétiennes est primordiale. Mandonnet a montré que toute l'œuvre de Dante est dominée par ce principe formatif, qui réside dans le nombre de la Trinité et le nombre de la création. Il serait aisé de montrer qu'il en est de même pour l'œuvre de Bonaventure, en particulier pour son *Breviloquium* et aussi bien pour un grand nombre des œuvres du moyen âge. L'inquiétude, le désir ardent du septième jour vivent au fond de l'âme chétienne médiévale. Et la promesse formulée par saint Augustin à la fin de ses *Confessions* était leur consolation intime : *Dies autem septimus sine vespera est, nec habet occasum, quia sanctificasti eum ad permansionem sempiternam; ut id quod tu post opera tua bona valde, quamvis ea quietus feceris, requievisti septimo die, hoc praeloquatur nobis vox libri tui, quod et nos post opera nostra ideo bona valde, quia tu nobis ea donasti, sabbato vitae aeternae requiescamus in Te.* C'est le sens liturgique du sabbat, de ce septième jour du Seigneur, que, dans les pays chrétiens, nous fêtons encore sans beaucoup y réfléchir : sabbat de la vie contemplative, fruit de la plénitude de la vie, présence du Seigneur, fête mystique, anticipation de l'éternité qui se révélera après la mort. — Cette relation essentielle entre la quiétude mystique et la mort éternisante deviendra plus tard le noyau même de la mystique espagnole.

Au plus beau temps de cette mystique, sainte Thérèse donnera également l'interprétation universelle de sa vie. On ne peut comprendre ce qu'elle dit sans se référer à

l'expérience concrète qu'elle veut interpréter très sincèrement et qu'elle ne peut interpréter qu'insuffisamment dans la mesure où elle s'approche de l'état suprême, de l'union décisive et véritablement ineffable. Il en est de même avec saint Bonaventure, dont la pensée demeure impénétrable si l'on oublie qu'il est un mystique lui-même, tel que, par exemple, ses *Soliloquia* nous le montrent, — et qu'il suit avant tout son maître saint François sur l'Alverne, — si l'on oublie encore que saint François est le pont réel entre lui et le Christ.

Cette doctrine est une philosophie de l'expérience, mais d'une expérience très particulière. Elle est philosophique parce qu'elle veut montrer, en partant de cette expérience, une structure nécessaire de l'expérience humaine en général, basée sur l'existence humaine *actuellement donnée* et travaillée du désir d'amour extatique.

Une philosophie de la mystique comme celle de saint Bonaventure n'est pas à commenter ou à répéter. Les formes de son expression sont spécifiquement médiévales et ne livrent le sens de leur contenu que si l'on pénètre à l'intérieur de cette vie. Mais je crois bien que, sous des formes différentes, chaque philosophie qui veut être chrétienne ne peut que suivre le chemin qui fait voir des hommes tels que saint François et saint Bonaventure au sommet d'une expérience que nous autres nous désirons sans pouvoir l'atteindre. Il n'y a pas une école philosophique à fonder dans une telle expérience, mais il y a un esprit philosophique fécondé par elle, ou du moins par l'amour d'elle.

P.-L. LANDSBERG.

Théologie des langues

Pour la philosophie du langage, la pluralité des langues, loin d'être un problème, est un présupposé. Tout au plus cherche-t-elle à déterminer les facteurs secondaires qui ont contribué à la formation des différents groupes de langues et de dialectes : climat, dispositions physiologiques, attitude du corps pendant la respiration : rien de tout cela n'atteint la raison dernière de l'existence de plusieurs langues. La question, pourtant, a une portée pratique, et mérite par là même une réponse plus profonde : elle touche directement au problème de la pluralité des peuples et des nationalités.

L'existence d'un peuple est étroitement liée à sa langue. « Qui résoudra l'échange d'influences qui s'exerce entre eux? Qui osera dire que la langue, ici, est un résultat? Personne ne niera qu'elle soit la grande éducatrice par laquelle un peuple devient lui-même, de même que l'éducation des individus commence par l'héritage de la langue maternelle et ne se renouvelle que par un contact continu avec elle (1). » L'amour inaliénable des hommes pour leur langue maternelle est le signe infaillible du lien qui unit tout peuple à sa langue. La langue maternelle « a des sonorités qu'on connaît entre toutes, une mélodie éloquente qui nous touche au plus profond,

(1) J. Stenzel, *Philosophie der Sprache*. (1934), p. 110.

alors même que les paroles nous restent incomprises, et que nous ne faisons qu'entendre : notre langue est là, comme une parole originelle, qui s'écoute par toutes les syllabes, souffle incarné, haleine vitale, à la fois corporelle et spirituelle, de la Patrie (1) ».

C'est là que prend son sens l'âpre combat des minorités nationales pour conserver leur propre langue : posséder sa langue, c'est être garanti de conserver ses particularités nationales et culturelles. Perdre sa langue signifie presque toujours être absorbé par un peuple étranger. C'est donc à bon droit qu'on conçoit un peuple comme une communauté de langue, qu'on nomme la langue « l'âme du peuple », et qu'on envisage comme liés le problème de la pluralité des langues et celui de la pluralité des peuples.

Si cette pluralité n'est que la variété d'une unité supérieure, elle est richesse; si, au contraire, elle est une juxtaposition désordonnée, elle signifie morcellement et pauvreté. Elle peut donc être l'effusion d'une surabondante plénitude d'être, ou le signe d'une unité perdue ou non encore atteinte. Quelle est, dans cette alternative, le sens de la pluralité des langues et des nationalités?

Du point de vue catholique, la question semble vite résolue : « selon le concept scolastique de la causalité exemplaire de Dieu, les peuples sont les grandes pensées de Dieu, les reflets de ses perfections : l'un se signale par sa force, un autre par sa prudence, un troisième par son charme, un quatrième par son sérieux et sa profondeur; tous ils sont, malgré des différences et parfois des contrastes, l'image de la grandeur de Dieu ». C'est pourquoi les diversités de langues sont voulues par Dieu, et appartiennent, avec les caractères propres à chaque peuple, à la riche harmonie de l'univers. « Vues en Dieu, les différences de peuples sont loin de s'effacer

(1) *Ibid.*, p. 113.

et de se fondre; elles reçoivent au contraire leur sens et leur valeur vrais. Chaque langue, comme chaque culture, est une révélation sublime de la Majesté divine. Par la richesse et la variété de ses cultures, l'humanité chante à Dieu un hymne de louange. Les langues et les peuples sont les voix multiples de ce chœur, qui s'accorde à l'harmonie du monde, auquel l'homme est incorporé (1). »

Nul doute que la multiplicité des créatures ne soit l'œuvre de Dieu et n'ait été voulue par lui pour nous rendre sensible, dans la variété de la création, la surabondance de sa propre beauté (2). Mais dans cet ensemble, les hommes en tant que tels devaient constituer une unité fermée, tenant sa partie propre dans l'harmonie de l'univers. La théologie patristique aime à en voir la preuve dans la paternité universelle d'Adam. La Genèse nous apprend en effet que, de toutes les espèces d'animaux, plusieurs individus furent créés en même temps. L'homme, lui, entra seul dans l'existence. Le souvenir de leur descendance commune devait être pour les hommes un constant rappel à la concorde, et leur parenté universelle devait renforcer encore le lien unifiant de leur égalité essentielle. La première épouse, elle-même, ne fut pas créée indépendamment du premier homme; elle fut tirée de son côté : tant il importait que tout le genre humain descendît d'un seul père.

La pluralité des langues des peuples oppose à l'unité voulue par Dieu de grands obstacles. Les différences nationales ne conduisent pas seulement à des luttes sanglantes occasionnelles; d'après la conception antique — et qui n'est pas, hélas! sans fondement dans la réalité — la guerre est l'état normal des relations internationales,

(1) G. v. Bréda, *Die Muttersprache. Eine missions — und religionswissenschaftliche Studie über die Sprachenfragen in den Missionsgebieten.* (1933), p. 7 et pp. 34 et suiv.

(2) Saint Thomas, *Sum. Théol.*, I^a, q. 47, a. 1 et 2.

la paix est une trêve passagère et rare dans la lutte continue, sinon toujours sanglante, que se livrent les peuples. La différence de langue rend les hommes à ce point étrangers les uns aux autres qu'elle abaisse en partie leurs relations réciproques au-dessous de celles des animaux. « Deux animaux muets, dit saint Augustin, s'assembleront plus facilement que deux hommes qui ne peuvent se parler. Un homme reste plus volontiers dans la compagnie de son chien qu'avec un étranger dont il ignore la langue (1). »

Ces manifestations purement extérieures suffisent à montrer que la diversité des langues et des peuples, telle qu'elle existe actuellement, n'est pas la condition idéale de l'humanité. Peut-être évoquent-elles déjà l'idée de châtiment, la perte d'une unité possédée jadis. Du moins ne permettent-elles pas de décider si cette pluralité a été voulue directement par Dieu comme un bien, si elle n'est que l'ébauche d'une unité qui reste à atteindre, ou si elle porte en soi la punition d'une faute. A ces hypothèses s'arrête la considération purement naturelle de la pluralité des langues. Envisagée comme problème philosophique, cette alternative doit rester insoluble. La Révélation seule nous ouvrira peut-être une issue.

Le monde angélique est le modèle idéal de l'espèce humaine. On est donc justifié à considérer les anges du point de vue du problème des langues. Les théologiens s'accordent à admettre que les anges sont répartis en ordres hiérarchiques, mais que leurs différents chœurs ne sont pas étrangers les uns aux autres comme le sont les peuples parmi les hommes. Au contraire, ils constituent un ensemble harmonieux, doué d'un même « langage » et où s'échangent sans cesse les communications les plus riches. Les théologiens scolastiques ont surtout mis en relief le caractère spirituel des « locutions »

(1) *De Civ. Dei*, l. XIX, ch. VII.

angéliques. Mais le fondement profond qui, malgré la nature spirituelle des anges, autorise à parler d'une langue angélique par analogie avec les langues humaines, est précisément dans ce fait qu'ils sont l'image idéale de notre monde, que déjà ils possèdent ce qui est notre fin, et qu'ils nous remplacent devant Dieu pendant notre existence terrestre (1). Louer Dieu dans les langues angéliques, c'est-à-dire selon toute la perfection qui répond à notre vocation la plus haute, tel est donc le but — hors d'atteinte ici-bas — de quiconque cherche Dieu en vérité. Entrer dans cette communauté de langue signifie avoir trouvé en Dieu la plus sublime perfection et la suprême libération, avoir vaincu toute division. De ce point de vue, la pluralité des langues serait donc, pour le moins, le signe d'un état imparfait, lié à notre existence terrestre, et qui disparaîtra lors de la consommation de toutes choses, quand l'homme aura été élevé à une vie « semblable à celle des anges ».

La doctrine traditionnelle de la langue paradisiaque nous permet de faire un pas de plus. Adam avait été doué par Dieu d'une science sublime, à laquelle répondait la possibilité de donner à ses concepts une expression verbale adéquate. C'est lui qui, au paradis terrestre, donna leurs noms aux animaux que Dieu lui présentait : il saisissait d'un regard l'essence de chacun d'eux, leur place dans l'ensemble de la création, et l'exprimait par un nom correspondant. Avec le péché, la science originelle que le père des hommes devait transmettre à sa descendance, en même temps que ses autres dons surnaturels, fut perdue pour nous, et avec elle la langue paradisiaque. A leur place, nous n'avons que des connaissances partielles et des expressions verbales dé-

(1) Origène dit dans une de ses homélies sur le livre des Nombres (Hom. II, 4) : « A la fin des temps, tous les anges seront présents au Jugement, et précéderont les hommes qu'ils auront eu à guider, qu'ils auront assistés, éclairés, et pour qui ils auront continuellement contemplé la face du Père Céleste. »

fectueuses. Nous n'avons plus cette pénétration de l'essence des choses que possédait Adam, et au lieu des noms qu'il leur avait donnés, il faut nous contenter de désignations qui n'appréhendent les choses que de l'extérieur et sous des aspects différents. Nos langues nationales sont un pis-aller, un balbutiement impuissant, en comparaison de la force et des capacités d'expression de la langue qui, chez nos premiers parents, était en proportion de leur don de science. La langue paradisiaque offrait en outre un fondement solide à l'union durable et à l'harmonie du genre humain (1). La pluralité des langues n'est donc plus seulement une imperfection, elle est la conséquence d'une faute. Que les langues continuent à posséder des qualités, mais qu'elles soient nombreuses, voilà qui ne répond pas au plan originel de Dieu (2). Sans le péché, les beautés et les perfections de toutes les langues seraient réunies dans une langue plus sublime : celle du paradis.

La Révélation nous donne, dans le récit de la confusion de Babel, des indications très concrètes sur le problème des langues. Le chapitre onzième de la Genèse raconte qu'après le déluge les hommes voulurent se créer un centre politique et religieux pour garantir leur unité. « Venez, bâtissons-nous une ville et construisons une tour dont le sommet atteigne jusqu'au ciel. Soyons prudents (3), afin de n'être pas dispersés à travers toute la terre. » Un tel projet suppose déjà l'existence de plu-

(1) Une idée analogue se retrouve dans la littérature non-chrétienne, dans les fables d'un âge d'or où les animaux eux-mêmes comprenaient et parlaient le langage humain, en signe de la paix et du bonheur universels.

(2) Le fait que le peuple juif fût choisi de Dieu pour être « son peuple » et apporter au monde le salut a conduit des théologiens anciens et modernes à voir dans l'hébreu la langue du paradis. Voir par exemple, C. Pesch, *Praelectiones dogmaticae*, 2e éd. (1899), p. 108.

(3) Les Septantes et la Vulgate donnent ici un sens différent. (Note du traducteur.)

sieurs peuplades, sinon de plusieurs races ; mais il se fonde précisément sur la connaissance exacte que cette pluralité est un danger pour la concorde du genre humain, et, partant, pour son bonheur. Sans doute, à ces différences ethniques, correspondent déjà certaines diversités de langue. Les hommes veulent donc prévenir le danger de dispersion et conclure entre eux une alliance solide. Dans ce but, ils rêvent d'un empire universel — la ville, qui embrassera politiquement tous les hommes. L'empire universel doit en même temps réaliser leur unité religieuse : il y faut donc un temple — la tour. La prudence des hommes d'état qui s'efforcent de réaliser parallèlement l'unité politique et l'unité religieuse de leur pays est donc presque aussi vieille que le genre humain. Mais le récit de Babel montre en outre qu'une confédération universelle des hommes ne peut exister que sous forme d'une alliance avec ou contre Dieu. L'historien Josèphe voit dans la tour de Babel une opposition consciente aux vues de Dieu sur l'humanité. « Ils croyaient, dit-il, ne devoir qu'à eux-mêmes, et non à Dieu, le bonheur dont ils jouissaient. C'est pourquoi ils refusèrent d'obéir à Dieu qui, après le déluge, leur avait ordonné de se disperser. Ils s'imaginaient même que Dieu ne leur assignait des régions différentes que pour se les soumettre et les exterminer plus facilement. »

C'est Nemrod, fils de Noé, qui, d'après Josèphe, suggéra aux hommes « qu'ils sont eux-mêmes les instruments de leur bien-être (1) ». Leurs propres efforts doivent les conduire au bonheur; ils repoussent la domination de Dieu comme un joug tyrannique; ce n'est pas la grâce de Dieu qui assurera l'unité et la force du genre humain, c'est leur volonté propre. Mais substituer une loi humaine à la volonté de Dieu, c'est inaugurer le règne de la tyrannie et de la violence. Pendant qu'ils

(1) *Antiquités juives*, l. I, ch. IV.

construisaient la tour, dira une légende juive, « une brique tomba et se brisa, et ils pleurèrent beaucoup; un homme tomba et fut tué, et personne n'y fit attention (1) ». Avec leur refus des desseins de Dieu, la connaissance qu'ils ont de lui s'obscurcit. Non qu'ils en viennent à une grossière idolâtrie et tournent le dos à Yahwé. Ils ne cèdent pas à l'erreur des païens qui abaissent leurs dieux au niveau de leur vie quotidienne. Dieu doit cependant rester à leur portée, ils doivent pouvoir l'atteindre à leur gré. C'est pourquoi ils élèvent eux-mêmes à Yahwé, roi des cieux, une demeure terrestre où l'on puisse toujours le trouver.

« Alors Dieu descendit pour contempler la ville et la tour qu'avaient édifiés les fils d'Adam. » On devine déjà l'ironie qui se fera jour dans les paroles de Dieu. Ce que les hommes tiennent pour une merveille est à ses yeux un néant insignifiant. Vu de son trône céleste, c'est si petit qu'il doit s'abaisser pour s'en apercevoir. Quelle folie que de vouloir élever à Dieu une demeure terrestre ! Doit-il donc délaisser la splendeur de son trône céleste pour un misérable chef-d'œuvre humain? Il faudrait qu'il renonce à sa divinité pour s'abaisser au point que les hommes puissent le voir. Et Dieu dit : « Voici qu'ils sont un peuple et une langue; ils ont commencé cet œuvre ; qu'ils persistent dans leur dessein, jusqu'à ce qu'ils l'achèvent. » Les hommes croient voir dans leur unité la source de leur force; par une orgueilleuse confiance en eux-mêmes, ils se croient tout possible et tiennent la grâce de Dieu pour superflue.

La révolte contre Dieu qu'implique une telle surestime de la nature exige de sa justice un châtiment. Non pas qu'il doive armer ses légions d'anges, pour se conquérir l'estime des hommes : d'avance leur effort est condamné à l'échec. « Descendons, confondons leur langue, et qu'aucun d'eux ne comprenne son voisin. »

(1) Cité dans Jeremias, *Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients.* (1916), p. 176.

Cette nouvelle descente de Dieu manifeste son intervention personnelle. Lui-même a déposé dans la nature humaine ce qui doit faire échouer ses tentatives d'orgueil : la pluralité des langues ébranle par l'intérieur l'empire universel et le rend impossible.

Certes, la multitude des langues n'est pas apparue subitement pendant la construction de la tour de Babel. Mais c'est alors que se révèle pour la première fois la malédiction qu'elle renferme. Dieu, après la perte de la langue paradisiaque et de l'unité qu'elle assurait, a laissé cette pluralité s'implanter parmi les hommes pour empêcher — tant qu'il ne l'aura pas permise lui-même — une unification qui, depuis le péché originel, ne pourrait se réaliser que contre lui. Non qu'il eût aucune joie à diviser ses créatures et à les voir s'opposer cruellement les unes aux autres. Mais le bonheur qu'ils ont perdu par la faute originelle, les hommes ne peuvent se le rendre eux-mêmes. Ils doivent l'espérer de la grâce de Dieu. Lui seul peut le restituer, qui, dans le paradis, en avait fait à l'homme un don gratuit. Toute tentative humaine de retrouver le paradis perdu est vaine et sans succès. Il y aura désormais dans la nature corrompue par le péché originel une opposition constante à Dieu, et l'homme en souffrira.

« Alors Dieu les dispersa de ce lieu à travers toute la terre, et ils durent cesser d'édifier leur cité. » L'empire universel échouait. Les hommes n'avaient pas réussi à reconstituer leur unité politique et religieuse. Au lieu de l'espérer de Dieu, ils avaient voulu la réaliser eux-mêmes : il ne pouvait en être autrement. Et la pluralité des langues et des peuples ruinera, par l'intérieur, toute tentative d'empire universel (1).

(1) Cette interprétation politique de la tour de Babel concorde dans ses grandes lignes avec celle qu'en donna, peu de temps après l'auteur, Albert Brock-Utne, *Genesis XI, 1-11 im Lichte der Kulturgeschichte des nahen Orients*, Archiv für Religionswissenschaft. (1935), pp. 293-316. (Note du traducteur.)

De quelque façon qu'on interprète l'événement de Babel, qu'on y voie une catastrophe universelle ou un incident survenu parmi quelques peuplades, on devra convenir que tout le récit de la Genèse tend à donner à la pluralité des langues et des peuples une signification précise et définitive. La perte de la langue paradisiaque permettait déjà de conclure au caractère pénal de la pluralité des langues ; le récit de la tour de Babel apporte une nouvelle précision : la pluralité des langues signifie essentiellement division de l'humanité, elle est vraiment une « confusion » (1), un fléau, un châtiment qui, s'il n'est reconnu comme tel et supporté avec patience, ne peut conduire qu'à des catastrophes sans cesse renouvelées. Dieu seul, par un effet de sa grâce, par la rédemption totale du péché, peut lever ce châtiment. La Révélation aurait pu déterminer, au sujet de la perte de la langue paradisiaque, le caractère pénal de la pluralité des langues et des peuples. Le récit de la tour de Babel ne laisse plus aucun doute sur les répercussions politiques et sociales de cette pluralité. L'état politique du monde a un sens religieux : il repose sur un équilibre des peuples qui fut troublé par le péché, et que la politique internationale s'efforce de rétablir par des moyens naturels. Par ses aspirations vers un empire universel, vers une « internationale », elle reprend les prétentions de Babel; elle se met par là même en opposition plus ou moins consciente avec Dieu et, logiquement, cherche à l'éliminer d'une façon ou d'une autre.

A propos du pluriel : « Descendons et confondons leur langue », Origène évoque les « anges des peuples », auxquels Dieu a confié les différentes nations (2). Cha-

(1) « Confusion des langues » ne signifie pas ici que chaque langue perd sa logique interne et ses relations aux autres langues; la confusion se réfère aux hommes, entre lesquels un commerce pacifique est continuellement menacé et détruit par la pluralité des langues.

(2) *Homélies sur le livre des Nombres*, Hom. 11, 4.

cun de ces anges donne à son peuple sa propre langue et s'en constitue le prince; seuls les Hébreux conservent la langue originelle et, sans se voir soumis à aucun ange, demeurent « l'héritage » de Dieu. Les anges des peuples ne se contentent pas d'être des génies protecteurs ; ils s'arrogent bien souvent, avec la domination, un honneur divin. Le peuple, ses idoles et sa langue deviennent alors un tout connexe. « Ceux qui ont la pratique des exorcismes, rapporte Origène, témoignent qu'une même formule d'adjuration prononcée dans la langue du pays obtient ce qu'elle exige ; prononcée en langue étrangère, elle reste sans pouvoir sur les démons. » Il y a donc une vertu secrète, conclut-il, non dans la simple désignation des choses, mais dans certaines qualités inhérentes aux mots (1). Nationalisme, culte des dieux et langue, Origène interprète théologiquement comme un seul tous ces divers éléments. Le récit de la Genèse justifie cette connexion : si à Babel la rébellion contre Dieu a eu pour conséquence le morcellement de l'humanité en peuples de langues diverses, ce n'est pas par hasard que tout nationalisme excessif se retourne contre une religion qui, dans sa sphère, ne veut reconnaître de supériorité à aucun peuple, qu'il substitue au Dieu de cette religion des divinités nationales, qu'il proclame sa langue « sainte » et veut la voir honorée comme telle.

Au sens chrétien, la pluralité des langues et des peuples n'a donc pas une valeur absolue, malgré la beauté de ses parties et la riche variété de son ensemble. *Eu égard à son origine, elle est la ruine d'une perfection disparue, elle est un châtiment qui met obstacle à l'unité et au bonheur du genre humain* (2) ; et nous n'a-

(1) *Contra Cels.*, l. I, ch. XXVI.

(2) Jacques de Saroug († 521), dans son poème sur la Pentecôte et le miracle des langues, chante le châtiment de Babel comme l'œuvre à la fois de la justice et de l'amour de Dieu : « Il les divisa d'après leurs langues, race par race : voici le bienfait qu'il leur

vons d'espoir d'en être délivrés que dans une société plus sublime, où soient élevés et ennoblies les valeurs particulières qui survivent.

L'essai le plus grandiose qui fut jamais tenté de reconstruire la tour de Babel fut entrepris en Occident par les Romains. Leur empire tendait, lui aussi, à délivrer les hommes de la malédiction des langues. Si, fidèles à leur devise :

Parcere subjectis et debellare superbos (1),

ils voulaient respecter les particularismes des peuples conquis, ils devaient aussi ouvrir leur Panthéon aux divinités nationales. Cette égalisation des conquis aux vainqueurs semblait devoir assurer entre eux des relations pacifiques. En fait, la « paix romaine » était la tyrannie d'un peuple sur d'autres peuples, la destruction des particularismes au profit du génie romain. Car, en dernière analyse, qui sont ces « superbes » qu'il faut combattre, sinon les ennemis des ambitions romaines? Parler d'orgueil comme d'une offense à un empire n'a de sens que s'il s'agit du royaume de Dieu : les « superbes », au sens strict, sont les ennemis de la Cité de Dieu. Si le Romain désigne simplement ses adversaires comme superbes, c'est qu'il usurpe les droits du Maître absolu de tous les peuples, qu'il substitue son empire au règne surnaturel de Dieu, c'est qu'il réédifie la tour de Babel (2).

A cause de cette erreur fondamentale, Rome ne pouvait apporter aucune vraie pacification. La paix ro-

accorda à titre de punition. » P. Bedjan, *Homiliae selectae Mar Jacobi Sarugensis*, t. II (1906), pp. 670 et suiv.

(1) Virgile, *Enéide*, VI, 853.

(2) Sur le caractère théocratique de l'impérialisme romain, spécialement à partir de César, cf. J. Carcopino, *Points de vue sur l'impérialisme romain*. (1934), pp. 114 et suiv., et passim. (Note du traducteur.)

maine, créée à force de moyens naturels, reposait sur le glaive et le sang, elle opprimait le génie propre des peuples soumis. Le Romain donne la paix quand il lui plaît; il faut, en quelque sorte, qu'on la lui arrache, et il ne l'abandonne que par concessions successives; détenteur de la paix, il l'offre selon son gré et à ses conditions (1). Mais qui donne la paix de lui-même ne peut donner que la sienne : il donne ses dieux, ses lois, sa langue. Quoi d'étonnant alors que dans l'empire romain s'appauvrît la culture, parfois si élevée, des peuples conquis? Les Romains devaient reconnaître un jour que la paix romaine ne les conduisait pas vers l'âge d'or, mais vers la vieillesse du monde. Pline concède sans restriction qu'avant l'empire les sciences prospéraient davantage dans les divers pays, tandis que sous la domination romaine elles furent très négligées, malgré la tranquillité générale et des possibilités de communications presque illimitées. Il en voit la raison dans un renversement de la conception du monde, conditionné par la nouvelle situation politique. « Une autre idée de la vie est survenue, les hommes se sont tournés vers d'autres biens, et, pour gagner de l'argent, on a délaissé la science. Quand la culture s'épanouissait dans les frontières de chaque pays, l'absence de bien-être matériel inclinait les hommes à rechercher les joies de l'esprit. La science et l'art servaient à honorer les rois, qui se glorifiaient à leur tour de les favoriser, sachant qu'ils s'assuraient par là un renom immortel. La vie, en ce temps-là, était riche en devoirs comme en satisfactions. Un monde devenu trop vaste et des communications trop faciles se sont montrés fatals aux générations suivantes (2). »

Si le partage des hommes en plusieurs peuples est la condition des hautes cultures, n'est-ce pas l'indice qu'il

(1) H. Fuchs, *Augustin und der antike Friedensgedanke.* (1926) p. 186.

(2) *Nat. Hist.*, II, 117.

est voulu de Dieu et qu'il est bon en soi? *Il est voulu de Dieu, certes, mais comme un châtiment.* Et l'humble acceptation de ce châtiment renferme une récompense : le développement culturel de l'ensemble des hommes réalisé par celui de chaque peuple. La division des peuples n'acquiert pas de ce fait une valeur absolue; elle reste bien en-deçà du sublime bienfait de l'unité. Les hommes en ont conscience, et c'est pourquoi ils persistent à vouloir le recouvrir par leurs propres forces, alors que l'expérience romaine fut la preuve éclatante qu'ils ne pourront l'atteindre sans la grâce de Dieu.

Pline avait très bien vu que l'empire universel implique une conception matérialiste du monde, et qu'il est déjà de ce chef menacé dans son existence. Mais que les peuples soumis reprennent conscience de leur génie propre et viennent à se rappeler leur culture passée, et les contrastes s'accentuent encore, pour conduire à la dissolution progressive de l'empire. Bientôt il ne subsistera qu'un mélange plus ou moins haineux d'États indépendants, revendiquant chacun leur langue et leur culture.

Le même échec attend une confédération internationale sans prédominance politique d'aucun peuple vainqueur, telle que la civilisation moderne croit l'avoir réalisée en partie. Il faudrait reprendre à la lettre les plaintes de Pline — et même en ajouter quelques-unes — pour qualifier les fruits de l'internationalisme et du cosmopolitisme modernes. Le résultat est toujours le même. A peine croit-on avoir atteint une ère de paix universelle, que le recul se précipite, souvent avec la rapidité d'une catastrophe. De par nos propres forces, nous ne pouvons reconstituer notre unité. Elle n'est possible que sur un plan supérieur à l'ordre naturel, et nous ne pouvons l'atteindre sans la grâce. Dans l'ordre naturel, elle est, par suite du péché originel, liée à une rébellion contre Dieu. Seul le royaume de Dieu rendra jamais aux hommes la plénitude de l'unité. La pluralité

est donc une peine, et, supportée avec patience, elle cesse de mettre les hommes en opposition directe avec Dieu. Mais qu'on nie son caractère pénal pour lui attribuer valeur absolue, et la révolte contre Dieu se consomme une fois de plus.

« Croissez et multipliez-vous, et remplissez la terre. » A cette bénédiction, Dieu avait lié le don gratuit de l'unité. Le péché en priva les hommes. Seul un nouveau bienfait de Dieu le leur fera recouvrer. En l'attendant, ils ne peuvent qu'accepter la peine de la dispersion. Tout effort de la nature pour la surmonter est voué, comme la tour de Babel, à rester inachevé, et menace de se retourner contre eux.

Dieu, pourtant, ne punit jamais sur cette terre sans réserver une voie au pardon et à la réconciliation. L'exclusion du paradis terrestre s'était accompagnée de la promesse du Sauveur. A Babel aussi apparaît un rayon d'espérance : le récit de la confusion des langues est immédiatement suivi de celui de la vocation d'Abraham, en qui tous les peuples seront bénis, qui doivent parvenir à l'unité sous la domination du Prince de la Paix. Dans le Christ s'accomplissent les promesses faites à Abraham. En lui doit expirer la malédiction qui, depuis la faute originelle, se manifestait par la dispersion et avait, à Babel, porté ses fruits les plus tristes. Le miracle des langues, au jour de la Pentecôte, est dans l'histoire du salut l'événement qui correspond à la dispersion de Babel et annonce sa rémission. L'esprit d'orgueil et de révolte avait divisé les langues; par les Apôtres, à la foi humble et toute abandonnée à Dieu, l'Esprit-Saint rend les langues à leur unité. Une préface, pour le jour de la Pentecôte, conservée par le sacramentaire Léonien, exalte en ces termes leur privilège : « Rien n'a été donné de plus sublime à l'Église dans ses commencements que de pouvoir proclamer la Bonne Nouvelle dans la langue de tous les croyants, afin que fût levée la sentence qu'avait jadis méritée l'érection de la tour, et que la variété des langues, loin

de mettre obstacle à l'édification de l'Église, accrût au contraire son unité (1). »

Le miracle de la Pentecôte n'est pas à interpréter comme si les Apôtres n'avaient parlé qu'une seule langue, que les représentants de tous les peuples auraient comprise ; ils s'exprimaient en langages différents, et, pour l'attester, le Saint-Esprit était descendu sur eux sous la forme de nombreuses langues. La pluralité des langues subsistait donc; et, depuis, l'Église n'est jamais parvenue à l'adoption exclusive d'une langue ecclésiastique « internationale »; elle n'a jamais pris parti non plus pour une langue artificielle, telle que l'esperanto, destinée à supplanter les langues nationales. *La persistance de la pluralité des langues est liée à l'essence de l'Église. C'est seulement dans la plénitude du Royaume de Dieu que la pluralité des langues cédera à l'unité; mais déjà l'Église, prototype spirituel du Royaume de Dieu, en possède essentiellement les dons, bien que sous une forme voilée.*

Ce qui, dans le mystère de la Pentecôte, s'oppose directement à la malédiction de Babel n'est pas le fait que les Apôtres parlèrent différentes langues : ce prodige a plutôt un caractère prophétique en relation avec l'universalité de l'Église. Mais c'est surtout le fait qu'une même foi puisse être prêchée à tous les peuples dans leur langue sans revêtir aucun caractère national. On peut donc à bon droit parler d'une persistance dans l'Église du prodige de la Pentecôte, même quand le don miraculeux des langues y a disparu. « Malgré la diversité des langues humaines, dira saint Augustin, la voix intérieure de la foi reste la même. » Le nationalisme et le naturalisme ne sont par parvenus, malgré la variété des idiomes et des mentalités, à modifier essentiellement le contenu de la foi dans l'Église catholique. Tout chrétien peut donc s'écrier avec saint Augustin,

(1) Éd. Feltoe, p. 26. Même parallèle entre Babel et la Pentecôte, dans Jacques de Saroug.

et au sens le plus strict : « Le grec est ma langue, le syriaque et l'hébreu sont ma langue, ma langue est celle de tous les peuples, parce que je suis dans l'unité de tous les peuples (1). » Le génie propre des différentes langues confère à l'expression de la vérité révélée des nuances indéliables : qu'il suffise d'évoquer ici la différence que crée entre la théologie grecque et celle de l'Occident la diversité des analogies qu'elles empruntent et des milieux où elles sont nées. Mais toutes les langues traduisent une foi catholique essentiellement une, et qui peut être revendiquée comme sienne par tout catholique qui pense. Celui qui, au contraire, voudrait se limiter aux possibilités d'expression nécessairement imparfaites d'un idiome quel qu'il soit pécherait contre la catholicité de l'Église et s'exposerait à l'hérésie. Quand, dans la plénitude du Royaume de Dieu, les frontières nationales auront été levées, alors seulement une langue universelle exprimera adéquatement la vérité catholique, et les dernières traces de la malédiction de Babel auront disparu. Alors nous serons passés de la foi à la vision, et en des langues angéliques nous proclamerons sans fin les splendeurs contemplées en Dieu.

L'Église, par son essence même, transcende la pluralité des langues et la division des peuples ; celles-ci cependant subsistent, et posent quelques problèmes sur les relations de l'Église aux nations et aux langues.

S'il est vrai que l'Église, communauté de foi, fait abstraction des divisions nationales, le chrétien, comme chrétien, n'a plus de patrie terrestre. Il a son droit de cité dans le Royaume de Dieu. Mais le Royaume de Dieu n'a pas encore dans l'Église sa pleine réalisation politique ; il n'est réalisé que d'une façon sacramentelle. Le chrétien n'est donc pas cosmopolite et international ; il reste bien plutôt, dans l'état actuel de l'Église, attaché à sa patrie terrestre et reconnaît l'autorité

(1) *Enarr. in Ps.* 147.

que Dieu y a établie; il se garde pourtant de voir en elle une valeur éternelle et absolue ; il la sait passagère, comme toutes choses en ce monde, et vouée à la mort. Ce serait méconnaître l'essence de l'Église comme Royaume de Dieu commencé, et renier le caractère pénal de la division des peuples, que d'égaler son pays à l'Église ou de le lui préférer. Telle est la conception des premières générations chrétiennes, dont l'Épître à Diognète nous conserve le témoignage. « Les chrétiens ne se distinguent des autres hommes ni par leur patrie, ni par leur langue, ni par leurs institutions; ils n'ont pas de cités à eux, ni langue propre, ni manière particulière de vivre... Ils habitent les villes grecques ou barbares, selon que le destin les y a placés; ils en adoptent les usages quant au vivre et au vêtement. Mais ils offrent à nos yeux l'exemple d'une vie sublime et vraiment incroyable. Ils vivent dans leur patrie comme des voyageurs... Toute région est leur patrie, et toute patrie leur est étrangère (1). » Il ne peut donc être question, à l'intérieur de l'Église, de la prédominance d'un peuple sur les autres. Il n'y a plus de peuple élu constitué par la race. Il n'y a que des chrétiens que la renaissance spirituelle du baptême incorpore à ce nouveau peuple élu qui transcende les limitations étroites des frontières nationales et ne peut être rabaissé à la mesure d'aucune patrie.

Mais dès lors que l'Église est affranchie des particularismes nationaux, elle n'est liée à aucune langue. Et pourtant, il y a des langues qu'elle préfère, des « langues saintes ». On pourrait croire que la parole de Dieu ne puisse s'exprimer en aucune langue humaine et qu'elle déborde nécessairement les cadres étroits auxquels le péché a réduit nos concepts. Mais le Verbe de Dieu s'est fait chair, il a habité parmi nous, il a dans une langue annoncé la parole de Dieu : qui s'étonnera maintenant que le langage humain puisse exprimer la

(1) *P. G.*, t. II, col. 1173.

vérité divine ? Les langues que l'Église préfère, ce sont celles dans lesquelles des saints, sous l'inspiration de l'Esprit, ont écrit la parole de Dieu. L'hébreu et le grec sont en ce sens des langues saintes. Mais l'usage fait d'une langue par le Verbe incarné ou les écrivains inspirés n'est pas seul à constituer une langue sainte. Il n'y a pas d'écrit latin inspiré, et le latin est une langue sainte : elle a été adaptée par d'innombrables saints au service de la science et de la prière chrétiennes.

En elle-même, toute langue humaine est susceptible de cette sanctification, comme elle peut devenir langue liturgique. Si l'Église n'autorise pas la célébration du culte divin en langue vulgaire, ce n'est pas simplement pour entourer la liturgie d'un voile de mystère. Le grec et le latin liturgiques furent jadis des langues vivantes au même titre que le sont de nos jours le français et l'anglais. Le profit qui résulterait pour l'intelligence de la liturgie de l'emploi des langues nationales serait payé trop cher par l'avantage, presque spectaculaire, de créer une atmosphère de mystère. Mais l'Église doute avec raison que toute langue soit apte à traduire exactement le contenu de la foi tant qu'un grand écrivain ecclésiastique ne l'a, par un usage assidu et sous l'influence d'un charisme, exorcisée en quelque sorte et délivrée de la malédiction qui l'oppose à Dieu (1). Les concepts naturels d'une langue ne sont pas par eux-mêmes adaptés à exprimer adéquatement le contenu surnaturel de la Révélation chrétienne. Toute langue porte en soi, par suite du péché lié à son origine, une tendance à déformer le surnaturel pour le réduire aux proportions de l'ordre naturel. *Elle n'est pas, a priori, indifférente au surnaturel, elle lui est hostile.* Ses concepts doivent donc être d'abord dégagés de leur limita-

(1) Sur la portée pratique de ces considérations, cf. Dom J. de Vathaire, O. S. B. : « La liturgie pour le peuple chrétien », dans *La Vie Spirituelle*, 1er nov. 1931, t. XXIX, pp. 194 et suiv. (Note du traducteur.)

tion, pour être élevés ensuite à la mesure de la doctrine chrétienne : sinon ils constituent un danger pour l'incorruptibilité de la foi. Quand une langue est devenue le moyen d'expression classique d'une hérésie, on peut parler d'une langue hérétique. Il y eut, il est vrai, bien des hérésies grecques, et le grec reste néanmoins une langue sainte : c'est que, malgré tant d'abus hérétiques, cette langue est devenue, pour la foi chrétienne, sous la plume des grands Docteurs, un moyen d'expression excellent.

Il n'est pas sans actualité d'appliquer ces idées à la langue allemande; l'exemple ne sera pas sans leçons. Certes, les mystiques allemands du moyen âge fourniraient le meilleur prétexte à revendiquer une « christianisation » de l'allemand. Qui sait si cette langue ne serait pas devenue langue ecclésiastique ou théologique, voire liturgique, si Luther eût été, plutôt qu'un hérésiarque, un Docteur de l'Église? En fait, la langue de l'Église romaine, le latin, reste en Allemagne la langue théologique, et ce n'est pas sans raison que l'autorité ecclésiastique exige pour la formation théologique des clercs l'usage du latin. Si les théologiens catholiques allemands n'écrivent généralement pas un allemand classique, si, dans le maniement de leur langue maternelle, ils sont loin d'égaler les théologiens protestants, cela vient en partie de ce que cette langue attend encore d'un Docteur de l'Église ou de grands théologiens l'empreinte du catholicisme authentique.

Ce n'est pas en contradiction avec ce qui précède que l'Église prend toujours position en faveur des langues maternelles dès qu'il s'agit de l'enseignement religieux élémentaire. On connaît les mérites que se sont acquis les missionnaires catholiques dans l'étude scientifique des langues indigènes, dont ils ont souvent même assuré la conservation. Mais qu'on ne se hâte pas d'en conclure que l'Église attribue à ces langues une valeur absolue. Il s'agit bien plutôt d'une continuation du prodige de la Pentecôte : tous les peuples doivent accueillir

la Bonne Nouvelle dans leur propre langue. Et si chaque nouvelle conquête de l'Évangile met en lumière la transcendance de l'Église par rapport à tous les peuples (1), chaque langue missionnaire nouvelle témoigne en même temps que les suites du péché ne se sont pas encore levées et qu'il reste à les supporter avec patience.

Il suit également des considérations qui précèdent qu'une catéchèse en langue étrangère n'aura jamais d'efficacité durable. Une langue étrangère n'opposerait pas seulement de grandes difficultés à l'intelligence de la vérité chrétienne, elle retournerait contre l'Église l'antipathie innée chez tous les peuples pour une culture étrangère : et c'est précisément de quoi doit se garder l'Église en restant affranchie de toute empreinte nationale. De ce point de vue, l'Église n'a aucune perte à déplorer quand un peuple et sa langue viennent à s'éteindre : elle n'avait en eux rien de spécifiquement chrétien à sauvegarder. Il n'y a de perte pour l'Église que quand un homme ou un peuple tombent dans l'hérésie ou l'incrédulité. Le culte exagéré de l'esprit national — et, partant, de la langue maternelle — cache toujours en lui ce danger; d'autre part, l'abandon de la langue et du caractère national, inhérents à l'ordre actuel, est presque toujours lié à une diminution de valeur morale, et menace, lui aussi, la foi. L'Église se trouve donc devant un dilemme : par sa nature, elle transcende les différenciations ethniques et linguistiques et voit en elles un châtiment qui doit disparaître un jour; pour nous en sauver, elle doit s'établir en ce monde, y faire accepter l'ordre qu'y introduit le châtiment, jusqu'à ce qu'il plaise au Seigneur de nous affranchir du joug du péché.

Tant qu'il y aura des nations, tant que les peuples loueront Dieu en langues différentes, l'Église sera dans

(1) Si le Fils de Dieu eût annoncé le salut en une seule langue, un seul peuple eût accepté son enseignement, Jacques de Saroug, *loc. cit.*

l'attente de la consommation dernière du salut. Dans l'unité du corps du Christ, les différences nationales sont réellement levées : la voix intérieure de la foi chrétienne annonce déjà la rémission de la confusion des langues. Quand le triomphe du Christ sur le péché sera révélé dans sa plénitude, les peuples dispersés se fondront dans l'unité du Royaume de Dieu. En attendant la parousie, la mission de l'Église reste, non de nier l'ordre actuel, mais de le préserver des abus du péché et de le plier à sa fin : la sanctification des hommes.

Dom Anselme Stolz, O. S. B.

Tarduit de l'allemand par Dom Jean Leclercq, O.S.B. (1).

(1) Article paru dans la *Benediktinische Monatschrift*. 1935, pp. 121-135.

Chronique de spiritualité médiévale

Jusqu'au XII[e] et XIII[e] siècle l'histoire de la spiritualité se confond presque avec l'histoire monastique. Dans les fascicules 3, 4, et 5 du *Dictionnaire de spiritualité*, on trouvera d'abondants renseignements sur tous les aspects de la spiritualité bénédictine. Dom Ph. Schmitz, O.S.B., a exposé une fois de plus (col. 1371-1388), avec sa compétence bien connue, la vie de saint Benoît et toutes les questions qui touchent à la composition de sa règle. Dom P. de Puniet, O.S.B., en a dégagé la doctrine spirituelle (col. 1388-1409), dont les pensées directrices se retrouvent chez les auteurs mystiques du moyen âge. C'est d'abord le sentiment profond de la présence de Dieu, qui maintient l'homme à sa place de créature et le met dans des dispositions d'humilité et de confiance. « Basée sur la notion de la dépendance universelle à l'endroit de la bonté divine, l'activité de l'homme deviendra une hymne de perpétuelle reconnaissance à l'auteur de tout bien. » Elle se prête ainsi à la vertu de religion, dont la pratique est entièrement dominée par l'amour du Christ, qui résume pour ainsi dire l'esprit bénédictin. Le moine s'efforcera donc d'imiter le Christ dans sa vie, il adhérera à Lui par la participation à sa Passion, il verra le Christ en tout et en tous. L'ensemble de la Règle bénédictine est fortement marquée par la doctrine de la cohésion du corps mystique. Enfin une humble coopération avec la grâce du Saint-Esprit achèvera l'éducation surnaturelle du moine en le ramenant par le Fils jusqu'au Père. Par l'intermédiaire de la tradition, la spiritualité bénédictine rejoint directement la doctrine de saint Paul et l'enseignement de l'Évangile. Elle se prête à des spéculations trinitaires aussi bien qu'à des développements christologiques. Réglée sur le rythme même de la

liturgie, qui est la spiritualité officielle de l'Église, on conçoit aisément qu'elle ait pu contribuer puissamment à l'intelligence et à l'approfondissement des vérités de la foi au moyen âge.

L'esprit et les pratiques du monachisme contemporain sont demeurés conformes aux meilleures traditions. Les détails en sont exposés dans un petit volume (1), le XXXIX[e] de la collection « *Pax* », dont le dixième mille vient de paraître. Le succès de ce livre, issu du milieu monastique de Maredsous, encore tout pénétré de l'esprit de Dom Marmion, témoigne assez de la solidité de son contenu.

Dom M. Mähler, O.S.B., a décrit dans le *Dictionnaire de spiritualité* (col. 1410-1438) le développement extérieur du monachisme bénédictin. Il signale les divers courants d'idées qu'il a traversés et donne la nomenclature des principaux écrivains mystiques de l'Ordre. Il semble bien qu'il faudra encore beaucoup de monographies avant de pouvoir entreprendre une histoire détaillée et exhaustive de la spiritualité monastique. Du même auteur, on lira l'article sur saint Anselme (col. 690-696), sa vie et ses œuvres. Il s'est servi principalement des travaux critiques de Dom Wilmart, O.S.B., dont il résume les résultats.

L'exemplarisme néoplatonicien a dominé en grande partie la spéculation médiévale. Il s'est débattu entre les deux extrêmes du panthéisme et du matérialisme, jusqu'au moment où la scolastique apporta la notion plus précise de l'analogie.

Dans la *Revue Thomiste*, le R. P. Ch. Perret a consacré un article à l'exemplarisme (2), qu'il considère successivement comme notion empirique, psychologique et métaphysique. Cherchant le constitutif formel de la cause exemplaire, il montre son accointance spéciale avec la cause formelle dont elle diffère parce qu'elle est une cause extrinsèque. C'est la sauvegarde contre l'erreur panthéiste. Par contre, la cause formelle est comme une participation de la cause exemplaire.

M. Lenglart, dans son étude sur la contemplation mystique

(1) *Une journée chez les moines*, Desclée de Brouwer. Paris-Bruges, 1935, 159 pp.

(2) Ch. Perret, O. P., *La notion d'exemplarité* (*Rev. Thom.*, juillet-octobre 1936, pp. 446-469).

chez Richard de Saint-Victor (1), semble l'avoir trop oublié. Il souligne l'importance du symbolisme dans les écrits de Richard, relève chez cet auteur la théorie augustinienne de l'illumination intérieure et de la purification morale qu'elle exige. A-t-il saisi le fond de la pensée de Richard? Nous ne le croyons pas. D'une part il lui fait diminuer la valeur symbolique du monde sensible au point de ne lui accorder qu'une illusion de vérité. D'autre part, la théorie de l'introspection n'est pas présentée sous son vrai jour. Richard ne l'a pas employée comme argument d'apologétique. Bien que l'argument de causalité se rencontre pour la première fois, au XII[e] siècle, chez les Victorins, ils sont loin d'être aristotéliciens de tendance. Dans la revue *Divus Thomas* (2), le R. P. Dom Bern. Kälin, O.S.B., vient de montrer qu'il serait illusoire de vouloir établir un argument de l'existence de Dieu sur l'exemplarisme de saint Augustin qui ne fournit qu'un fondement purement logique.

M. Lenglart a envisagé la doctrine de Richard sous la lumière de la théologie et de la philosophie augustiniennes. Il y aurait d'autres rapprochements à faire avec l'exégèse mystique de saint Grégoire le Grand; dont l'influence sur le moyen âge a été si grande. Constamment on a copié et résumé ses inépuisables *Morales*. Partout on a imité son exégèse mystique de la Sainte Écriture. Moins doctrinal, plus moraliste que saint Augustin, sa doctrine a moins excité la curiosité des érudits. Cependant, il ne faudrait pas trop diminuer la valeur théologique de son enseignement, spécialement en ce qui regarde la mystique et la vie contemplative. Est-ce que saint Thomas ne lui a pas emprunté la moelle de sa théorie de la contemplation dans les Questions 179 et suivantes de sa *II[a] II[ae]*? Saint Bernard, lui aussi, lui doit peut-être plus qu'on ne soupçonne. Malgré tout, saint Grégoire est demeuré, dès son apparition, éclipsé par le grand docteur africain. Il mériterait une étude plus approfondie.

Un bon pas dans cette direction a été fait par M. le D[r] Fr. Lieblang, prêtre du diocèse de Trèves, qui a relevé les pensées

(1) M. Lenglart, *La théorie de la contemplation mystique dans l'œuvre de Richard de Saint-Victor*. Paris, F. Alcan, 1935, 89 pp.

(2) Dom B. Kalin, O.S.B., *St. Augustin und die Erkenntnis der Existenz Gottes* (*Divus Thomas*, XIV, sept.-déc. 1936, pp. 331-352).

directrices de la mystique de saint Grégoire dans une thèse présentée à l'Université de Fribourg (1). Dans sa préface, l'auteur expose l'idée qui a présidé à la composition de sa monographie : l'étude des Pères comme témoins de la spiritualité des premiers siècles de l'Église, en vue de confronter leur témoignage avec les théories actuelles en matière de théologie mystique. Au fond du différend, il constate une question de méthode : méthode psychologique ou méthode théologique? Il ne croit pas qu'on ait le droit de baser sur l'expérience humaine, quelque surnaturelle qu'elle soit, une question aussi grave que celle de la grâce, dite mystique. Jamais l'étude de l'expérience religieuse ne pourra fournir à l'Eglise des principes théologiques. Une prétention pareille dépasse d'ailleurs absolument le but de la grâce. Le saint, élevé à l'état mystique, est, de soi, aussi incapable de discerner si sa grâce est ordinaire ou extraordinaire que n'importe quel chrétien ne saurait nous renseigner, de par son expérience, sur la nature de la grâce dont son âme est remplie. Ce qui ne veut pas dire que l'étude de l'expérience mystique ne soit pas utile pour mettre en relief l'extraordinaire richesse et les formes multiples que la grâce peut revêtir dans les âmes. Mais c'est dans la Révélation contenue dans la sainte Écriture et la Tradition, expliquées par le magistère de l'Eglise, qu'il faudra chercher une définition de sa nature intime.

Une étude systématique des Pères rendra donc le plus grand service. Saluant en eux les témoins officiels des premiers siècles chrétiens, on cherchera moins à connaître leur expérience personnelle que la pensée profonde qui a guidé leur exposé, et la base théologique sur laquelle se fondent leurs écrits. Sous ce rapport, les œuvres de saint Grégoire sont d'une importance capitale. Il n'a pas, comme saint Augustin, ouvert des voies nouvelles à la spéculation théologique, mais une dernière fois il a réuni, comme dans un seul faisceau, la lumière que les siècles précédents avaient projetée sur le dépôt révélé. Merveilleusement doué par la grâce, il s'est assimilé l'enseignement de ses prédécesseurs en

(1) Dr. Fr. Lieblang, *Grundfragen der mystischen Theologie nach Gregors des Grossen Moralia und Ezechielhomilien* (Herder, Fribourg i. Br. 1934, 184 pp.).

vue d'une explication des « profonds mystères » de la foi. La tournure propre de son esprit l'a rendu sympathique au moyen âge, qui aimait à voir en lui le « Docteur de la théologie mystique ». Le pape Boniface VIII l'éleva, en 1298, au rang des Docteurs de l'Église.

Dans la théologie de saint Grégoire, le plan de l'histoire humaine et des relations de l'homme avec Dieu fournit la trame de la pensée. Dans sa chute, l'homme a perdu le « status mentis », dans lequel l'esprit demeurait fixé en Dieu, et du même coup il a été privé de la lumière du Créateur qui illuminait sa contemplation. Aveuglée et « recourbée » sur elle-même, l'âme est sujette désormais aux « motus varietatis ». A force de chercher les choses extérieures et de s'y complaire, elle s'éloigne de plus en plus des cimes de l'esprit, et demeure comme appesantie et rampante dans les images corporelles.

La justification de l'âme chrétienne forme la contre-partie exacte de la chute. La grâce, en effet, remet l'homme dans l'amitié habituelle avec Dieu. Mais elle ne comporte plus la « stabilitas standi » du paradis, sinon virtuellement. Son actuation dépend du libre consentement de l'homme et de sa collaboration avec la « grâce des dons et des vertus ». Aux vertus théologales revient le travail profond de l'union à Dieu. Les dons ont pour tâche de seconder l'exercice des vertus infuses, tant morales que théologales. Ils se soutiennent les uns les autres sous la présidence de la sagesse, à laquelle tous se réfèrent comme à leur complément normal. Celle-ci devient dominante à mesure que l'homme s'avance dans la vie spirituelle, jusqu'à ce qu'elle s'épanouisse pleinement dans l'état de la contemplation parfaite accordée parfois à l'homme par Dieu. Une richesse de conclusions intéressantes peut se dégager de cette étude, qui met la doctrine de saint Grégoire sous un jour tout nouveau. Elle sera de grande utilité pour l'étude de la mystique du moyen âge.

L'importance d'une interprétation exacte des textes de saint Grégoire saute aux yeux dans un chapitre du livre du R. P. Gummersbach, S.J., sur l'*Impeccabilité et la confirmation en grâce* (1). A propos de la confirmation en grâce d'A-

(1) Dr. Jos. Gummersbach, S. J., *Unsundlichkeit und Befestigung in der Gnade*. Franckfurt a. M., Buchverlag der Carolus-druckerei, 1933, 352 pp.

dam et de la transmission de ce privilège à toute la race humaine, on se trouve en face de trois explications différentes de la pensée de saint Grégoire : celles de saint Anselme, de saint Thomas et de Suarez. Dans cette question apparemment de minime importance, la théorie de Suarez ne manque pas d'affaiblir la portée générale de la contemplation, telle que l'ont comprise saint Grégoire et à sa suite saint Thomas. Or, Suarez a rallié sur ce point l'opinion commune des théologiens.

Nous ne pouvons faire qu'un coup de sonde dans un ouvrage chargé de renseignements historiques, tous groupés autour de la doctrine du « doctor eximius ». Une attirante et claire division y met de l'ordre : Dieu, source de l'impeccabilité; l'impeccabilité du Christ; la participation à l'impeccabilité du Christ dans l'Église triomphante, souffrante, et militante. On pourrait regretter que ce plan n'ait pas eu plus d'influence sur la synthèse, qui aurait gagné en cohésion et en originalité. Le livre n'en demeure pas moins digne d'attention.

Au chapitre qui nous regarde de plus près, celui qui traite de l'impeccabilité des Confesseurs, l'absence complète de témoignages patristiques ferait croire que l'analyse de ce privilège n'a pas été entreprise avant le XVI^e^ siècle. L'article du *Dictionnaire de spiritualité*, sur l'*apatheia* (col. 727-746), de la main de M. Bardy, montre que les éléments du problème étaient bien connus dès la plus haute antiquité chrétienne. On l'a basée sur l'union parfaite à Dieu, sans s'occuper trop de la persévérance finale, qui prend, à ce sujet, de plus en plus d'importance aux XV^e^ et XVI^e^ siècles. Luther ne cherchait-il pas dans la « certitude *morale* » du salut l'essentiel de la mystique? La tendance de cette époque a prévalu jusqu'à nos jours, même chez les meilleurs des théologiens.

Saint Maxime le Confesseur a résumé au VII^e^ siècle, dans une sentence judicieuse, la doctrine de ses prédécesseurs, en parlant de l'*apatheia* en ces termes : « Unie à Dieu par la charité et la contemplation, l'âme participe en quelque sorte à la liberté de Dieu, à l'impassibilité divine, à son immutabilité. Mais les tentations restent possibles; ce n'est qu'après la mort que l'âme sera dans l'impassibilité parfaite. (*Capitum de Caritate*, Centuria I, 399, P. G., t. 90, col. 981.) Ailleurs, il

la définit : Un état de calme mental dans laquelle l'âme est difficilement portée au vice » (*Ibid.*, Centuria I, 94, P. G., t. 90, col. 967).

En Occident, la théorie de l'*apatheia* a été en défaveur dès son apparition. Saint Augustin l'a combattue à cause des Pélagiens, qui en abusaient pour prétendre que l'homme a le pouvoir d'atteindre l'impassibilité et d'éviter tout péché sans l'aide de la grâce. Il a formulé contre eux la doctrine catholique : que la nature humaine a été si profondément blessée, et la concupiscence demeure si redoutable, que nul homme et nul saint, à l'exception cependant de la Sainte Vierge, ne peut pratiquement demeurer sans faute légère. (*De natura et gratia*, cap. 36, 42.) L'enseignement de saint Augustin a prévalu, de même que sa prévention contre la théorie de l'*apatheia*. Les fausses interprétations de la théorie n'ont d'ailleurs pas manqué. Encore au XIV[e] siècle, on trouve parmi les articles incriminés aux Béguards, et condamnés par le Concile de Vienne (1311), cette thèse : « Quod homo in vita praesenti tantum et talem perfectionis gradum potest acquirere, quod reddetur penitus impeccabilis, et amplius in gratia proficere non valebit. »

La théorie de l'*apatheia* n'est pas la seule différence qui sépare la spiritualité de l'Occident de celle de l'Orient. Il y en a une, plus profonde, c'est celle de la signification attachée au mot « nature ». Dans le langage de l'école augustinienne, ce terme désigne « l'état de corruption après le péché », tandis que dans l'anthropologie grecque, qui s'appuie sur la théorie de la « récapitulation » de saint Irénée, il a toujours le sens de « status naturae integrae », la nature humaine telle que Dieu l'a faite. C'est ainsi que le grand Athanase fait dire à saint Antoine que « notre nature est essentiellement bonne, parce que Dieu, en la créant d'après son image, n'aurait pu la faire autre ». Dans ce dernier sens, Mme Lot-Borodine l'emploie dans sa remarquable *Initiation à la mystique sacramentaire de l'Orient* (1). Après la chute, l'œuvre rédemptrice continuée et renforcée dans la

(1) Mme Lot-Borodine, *Initiation à la mystique sacramentaire de l'Orient* (*Revue des Sciences phil. et théol.*, XXIV, nov. 1935, pp. 664-675).

vie sacramentelle nous rend la ressemblance « naturelle » avec Dieu.

Le R. P. J. Congar, O. P., a fait, en termes plus précis, la même constatation. « Pour l'Orient, dit-il dans son article de *La Vie Intellectuelle* (1), la nature même est théophore, faite à l'image de Dieu : comme telle elle porte le désir de s'assimiler à Dieu, d'entrer dans le « genos » de Dieu, et, en partageant pour ainsi dire les conditions de sa vie immortelle et glorieuse, d'entrer en part de son bonheur... Dans cette perspective, le fait de l'Incarnation rédemptrice sera envisagé comme une restauration de la nature humaine dans son ontologie divine, atteinte par le péché, une restauration des énergies divines de l'humanité. Toute l'œuvre du Christ et de l'Église, qui la continue, vise cette transfiguration charismatique de l'homme, cette divinisation. Tout est envisagé ici sur le plan ontologique. »

Les conséquences de cette manière de voir portent loin. Elle se font sentir non seulement sur toute la ligne de la théologie mystique, mais encore dans la doctrine des sacrements et dans la manière de concevoir la liturgie dont ceux-ci font partie. Fidèle à la conception augustinienne, le Latin concevra les choses beaucoup plus dans la catégorie de l'action et du mouvement des hommes vers leur fin. La grâce sera pour lui un don gratuit « surajouté à la nature » en vue de la rendre sainte et apte à monter jusqu'à Dieu. La liturgie et les sacrements ont pour lui une valeur utilitaire, il les considérera comme des moyens, tandis que l'Oriental les envisage plutôt comme des manifestations de la vie divine, à laquelle son baptême l'a initié. Il se voit déjà le concitoyen des anges et des saints, au rang desquels l'élève la même vie divine, qu'il possède dans le Christ.

En rétablissant dans sa personne le lien organique entre le ciel et la terre, le Christ a restauré l'ordre primitif de la création. Il se fait de nouveau une seule Église. Mais l'Église de la terre se réalise dans des conditions spéciales. Elle se trouve encore dans un état d'imperfection et de préparation

(1) J. Congar, O. P., *La pensée orthodoxe sur l'unité de l'Église* (*La Vie Intellectuelle*, VI; 25 juin 1934).

à la glorieuse « athanasie ». Ses membres ne peuvent, en tant que tels, saisir le divin qu'à travers le signe sacramentel qui, par l'institution du Christ, signifie la grâce et la confère. Par le signe, l'homme viateur entre en contact avec le monde surnaturel. L'Eucharistie, centre de l'ordre sacramentel, à la fois mystère, signe et figure, nous donne cependant le Christ en personne.

C'est le mérite d'un jeune professeur du collège bénédictin de Saint-Anselme à Rome, le R. P. Dom A. Stolz, d'avoir montré dans son livre récent : *Théologie de la Mystique* (1), l'importance de cette union sacramentelle par rapport à l'union mystique, et d'avoir établi par là le trait d'union entre la mystique et la piété liturgique.

Plein de respect pour le génie de saint Thomas d'Aquin, qui, dans sa puissante synthèse, a sauvegardé la moelle de l'enseignement patristique, l'auteur insiste sur le caractère réaliste de la spiritualité des premiers siècles. Dans son exposé de la vie mystique, il fait entrer non seulement la grâce des dons et des vertus, en tant qu'éléments principaux de son « anthropologie théologique », mais encore la doctrine de l'Église et celle de la Rédemption, qui en sont inséparables. Il jette une lumière nouvelle sur toutes les questions concernant l'ascèse et la mystique, et en général sur le problème si difficile des relations de la nature et de la grâce. Son œuvre se caractérise par un réalisme auquel on n'était plus guère habitué. Les dons sont envisagés moins comme des aides dans la conquête de la perfection chrétienne, que comme un achèvement conféré par le Saint-Esprit en vue de la participation parfaite à la plénitude de la grâce du Christ. Ainsi s'esquisse le rythme dans lequel se développera normalement la vie surnaturelle : dans le Fils, elle tendra par l'Esprit-Saint à l'union au Père, Dieu, Principe sans principe. En passant, l'auteur signale l'attitude un peu différente de saint Augustin. Au sujet de l'union de l'âme à Dieu, celui-ci insiste plus sur l'unité de la nature divine que sur la trinité des Personnes. Chez lui la vie de l'âme n'est pas entraînée

(1) A. Stolz, O. S. B. *Theologie der Mystik* (F. Pustet, Ratisbonne, 1936, 251 pp.).

dans le dynamisme même de la vie divine. Sa mystique ne devient, somme toute, trinitaire qu'en considération de l'image divine aperçue spéculativement dans la nature humaine, même abstraction faite de la grâce. La doctrine augustinienne est plus idéaliste que réaliste.

Les réflexions de Dom Stolz se prêtent à de nombreux développements de détail qui pourront servir non seulement à éclairer les études mystiques en Occident, mais encore à établir un rapprochement entre la spiritualité occidentale et celle de l'Église d'Orient.

Le même réalisme religieux se fait jour dans d'autres publications que nous ne pouvons que signaler ici; entre autres dans l'excellent travail de M. C. Feckes sur le Mystère de l'Église. En s'appuyant sur les deux grandes réalités de la solidarité de la race humaine et de l'union hypostatique dans le Christ, il met en relief la causalité physique et instrumentale de la sainte Humanité, qu'il appelle le « Sacrement fondamental » du Christianisme. Il considère ensuite la vie sacramentelle de l'Église comme le prolongement de l'action sanctificatrice du Christ.

Dans le même sens, il faudrait mentionner l'étude suggestive de M. K. Adam, sur les fondements dogmatiques de la Liturgie, parue récemment en traduction dans *Les Questions liturgiques et paroissiales*. La première partie, sur le Christ Médiateur, traite du rôle cosmique de la Rédemption, correspondant à la nature du péché originel.

***

La mystique du XII[e] siècle était moins éloignée de la spiritualité patristique que celle de nos jours, témoins les nombreux traités *De Anima* de cette époque, qui, la plupart, se groupent autour de l'école cistercienne. Ce ne sont pas des traités abstraits de psychologie, mais des exposés de la condition concrète, historique de l'homme devant Dieu : le composé humain, tel que Dieu l'a fait (*nobilis Dei creatura*), et telle que l'homme l'a déformé.

Dom Anselme Le Bail a relevé ce réalisme de l'école cistercienne dans le *Dictionnaire de spiritualité*. Dans l'article très fouillé sur saint Bernard, il étudie successivement la vie, les œuvres, les sources, la doctrine et l'influence du saint. Le

titre du paragraphe « De Viis Domini », qui rappelle sainte Hildegarde, est, en réalité, emprunté aux œuvres de l'Abbé de Clairvaux. Dom Le Bail y montre un aspect peu remarqué de l'école cistercienne, parfaitement d'accord d'ailleurs avec sa tendance réaliste : la doctrine de la médiation : médiation du Christ et, en sous-ordre, celle de Notre-Dame, de l'Église et des Saints, qui domine toute cette spiritualité.

Saint Bernard est unanimement reconnu comme l'initiateur, non pas évidemment de la dévotion même, mais de l'insistance à méditer les mystères du Christ. A ces mystères, il n'attribue pas seulement une efficacité d'exemple, mais encore une vertu presque sacramentelle. Mais d'ordinaire, quand il parle du « Sacramentum Christi », il entend par là l'efficacité de sanctification qui se dégage de la méditation du texte de la Sainte Écriture. « Omnia quae de Salvatore legimus medicamina sunt animarum nostrarum. » Le respect de la *lectio divina* est bien dans la ligne de la spiritualité bénédictine. La mémoire que fait l'Église des mystères du Christ au cours de son année liturgique en augmente encore l'efficacité. « S'il arrive, dit-il, à l'Église, dans ses offices, d'altérer ou d'intervertir les paroles de la Sainte Écriture, cet arrangement est plus fort que l'ordre primitif. »

Sa dévotion au Christ s'adresse autant au Verbe qu'à l'Homme, ou, mieux, sa dévotion est un amour à deux degrés (col. 1482). Pour arriver à l'amour spirituel du Verbe, qui est esprit, il faut commencer par l'amour charnel du Verbe fait chair. L'amour de l'Humanité du Christ doit être le premier, parce qu'il touche plus facilement le cœur charnel de l'homme. Enfin, par là, l'homme devenant plus esprit, plus semblable au Verbe, son amour se fera spirituel.

Toute sa mystique repose donc psychologiquement sur l'épuration de l'amour. C'est le point crucial de sa synthèse, exposée ici en conformité avec les vues de M. Gilson : synthèse radicalement opposée à la manière de voir de saint Augustin, pour qui il y a incompatibilité entre « caritas » et « cupiditas ».

L'on a cherché comment saint Bernard est arrivé à cette conception de l'ascension mystique. On a voulu l'attribuer à ses réflexions personnelles sur la doctrine de saint Jean et celle de saint Paul; on a cru trouver ses sources dans Cicéron, Cassien, saint Grégoire de Nysse, saint Maxime le Con-

fesseur, etc. Dom Le Bail insiste sur le chap. VII de la Règle de saint Benoît : *De gradibus humilitatis*. Ne devrait-on pas donner une plus large part à l'influence de saint Grégoire le Grand, et, en général, à la conception optimiste de la nature humaine? Chez saint Grégoire, toute la mystique tourne autour de cette idée : que le libre arbitre de l'homme a été affaibli par la chute (*ab ingenita standi soliditate* [*homo*] *voluntatis pedem ad culpam movet*), mais qu'avec l'aide de la grâce il peut retourner à la rectitude du paradis. Saint Bernard, lui, tient pour la même théorie, du moins dans son traité *De gratia et libero arbitrio*. Il trouve l'image de Dieu, dans le libre arbitre, inhérente à la nature humaine et par suite indéfectible. L'inclination au péché a ôté à cette image la fraîcheur de sa ressemblance primitive. Mais par l'intermédiaire du Verbe, image du Père et principe de sa propre ressemblance avec Dieu, l'homme peut sortir de cette région de dissemblance, pour se rapprocher progressivement de celle de la ressemblance. Il y a un lieu où s'opère de préférence ce retour à la première dignité de l'homme : c'est le cloître. En sortant du monde, image de l'enfer, le moine cherche dans le monastère comme une anticipation du ciel, grâce à la vie d'union au vouloir divin : « Paradisus claustralis ».

L'on retrouve, somme toute, chez saint Bernard les grandes lignes de saint Grégoire. Aussi certains termes bien grégoriens sont-ils entrés dans le vocabulaire de l'Abbé de Clairvaux, tel le mot *incurvatio* pour désigner le mouvement par lequel l'âme se détourne des choses éternelles, repliement sur soi d'une charité qui se dégrade en cupidité. Le « circuit des impies », cherchant sans issue la satisfaction des plaisirs terrestres, est entièrement dans la ligne de saint Grégoire. Concluons enfin par la constatation que, chez saint Bernard, l'idée mystique l'emporte encore sur toute préoccupation morale, qui n'est, elle, que la conséquence ou l'effet, jamais le principe de la vérité religieuse.

La spiritualité de saint Bernard, plus apostolique que celle de Cluny, a connu un succès considérable au cours des XII^e^ et XIII^e^ siècles. La vie du Christ, mise à la portée des humbles par la méditation assidue de ses mystères, provoqua un grand mouvement d'amour envers la sainte Humanité. Une direction nouvelle imprimée à la dévotion à Notre-Dame et au culte de l'Eucharistie et le développement du drame

religieux en furent les principales conséquences. La simplicité des Cisterciens et leur profond esprit religieux attiraient de toutes parts les vocations monastiques au détriment de la grande abbaye bourguignonne, qui s'isolait dans les splendeurs d'une liturgie trop hiératique et trop distante de l'esprit du peuple. L'influence cistercienne a été particulièrement active dans les pays flamands.

Un des meilleurs représentants de la spiritualité de Cîteaux, le Bienheureux Guerric, plus tard Abbé d'Igny, faisait ses études à Tournai, quand il fut appelé à la vie monastique. Le R. P. D. de Wilde, Ord. Cist. O.S., lui a consacré une dissertation, présentée en vue de ses grades en théologie à l'université grégorienne de Rome (1). La thèse, publiée à l'abbaye de Westmalle-lez-Anvers, contient, à la suite d'un rapide aperçu sur la vie et les œuvres du Bienheureux, le résumé de son enseignement, et, en appendice, l'édition critique d'un petit traité peu connu : *De languore animae amantis*, qui n'est peut-être que le résumé d'un sermon de Guerric sur l'élévation de l'âme à la contemplation.

Dans la thèse même, l'enseignement de l'Abbé d'Igny est présenté d'une façon claire et nette. Disciple fidèle de saint Bernard, sous la direction duquel il avait fait à Clairvaux son noviciat, Guerric précise et développe sur plus d'un point l'enseignement de son maître. Pour l'un comme pour l'autre, en effet, le progrès de la vie spirituelle consiste dans la formation du Christ dans l'âme. Mais tandis que saint Bernard admet, selon la terminologie de saint Paul, dans le Christ une « forma Verbi » et une « forma carnis », Guerric, lui, distingue en Lui une troisième forme qu'il appelle : « forma spiritualis » ou « moralis ». Sans être une troisième « nature », elle désigne le principe actif de la grâce sanctifiante dans l'âme du Christ, et la manifestation de cette grâce dans les œuvres extérieures, par lesquelles le Christ se constitue notre Maître. Elle correspond assez exactement à la grâce capitale, doublée des Mystères de la sainte Humanité, auxquels les fidèles participent par leur incorporation au corps mystique. Préludant à la dévotion du Sacré-Cœur, Guerric l'appelle aussi : « forma Cordis Christi », le cœur étant le

(1) D. de Wilde, Ord. Cist. S.O., *De beato Guerrico Igniacensi eiusque doctrina de formatione Christi in nobis*. Westmalle, 1935, 203 pp.

symbole de toutes les affections et bons mouvements de l'Humanité du Christ.

Dans l'école cistercienne, Guerric occupe une place spéciale par l'importance qu'il donne à l'idée de la formation du Christ dans l'âme par l'intermédiaire de Notre-Dame. Sur ce point, son enseignement offre un point de contact de plus avec la célèbre mystique flamande, Hadewych.

Les monastères de femmes, de l'Ordre de Cîteaux, furent particulièrement nombreux aux Pays-Bas. Le Bienheureux Barthélemy de Tirlemont, père de la Bienheureuse Béatrice de Nazareth, ne fonda pas moins de trois abbayes de moniales. A l'occasion du septième centenaire de la fondation du monastère de Nazareth, le R. P. L. Reypens, S.J., a publié dans *Ons Geestelyk Erf*, quelques articles sur la tradition de leur culte dans le diocèse de Malines (1). Dans l'article « Béatrice » du *Dictionnaire de Spiritualité* (col. 1310-1314), le R. P. J. V. Mierlo, S.J., résume la vie et l'œuvre de la Bienheureuse. Du petit traité *De divina Charitate et septem ejus gradibus*, une traduction française fut publiée naguère dans les pages de cette revue.

L'amour avec le dévouement sans bornes qu'il exige, avec les tourments qu'il impose, et les délices qu'il procure ; c'est aussi le sujet des écrits mystiques de Hadewych, dont Mlle van der Zeyde vient d'étudier la personnalité et le style (2). De sa vie, nous savons peu de choses ; mais elle nous a laissé une œuvre mystique considérable, qui ne manque pas d'exercer la sagacité des critiques. L'étude de Mlle van der Zeyde, à la fois très personnelle et très suggestive, contient des remarques de première valeur, mais souvent aussi ses résultats se bornent à des impressions plus ou moins vagues. Un spécialiste de la mystique flamande de cette époque, le R. P. J. V. Mierlo, S.J., avait abordé depuis longtemps le sujet. Selon lui les écrits de Béatrice et de Hadewych seraient les seuls monuments du XIII[e] siècle, en

(1) L. Reypens, S.J., *Werden de Zalige Beatrÿs van Nazareth en haar Zalige Vader ooit vereerd?* (*Ons Geestelyk Erf*, X, 1936, pp. 19-47, 164-174, 278-322).

(2) M. H. van der Zeyde, *Hadewych. Een studie over de mensch en de schryfster*. Groningen, Wolters, 1934, 212 pp.

langue vulgaire, qui soient restés d'une mystique flamande autochtone. Il constate que plusieurs des traits caractéristiques de la doctrine d'Eckart et de Tauler, devenus dans la suite l'apanage de la mystique d'outre-Rhin, se manifestent déjà aux Pays-Bas à partir du XII[e] siècle. Ce serait là, par conséquent, qu'il faudrait chercher le berceau de la mystique rhénane. Il conclut à l'existence d'une spiritualité exclusivement propre aux Pays-Bas, dont Eckart et Tauler auraient hérité l'esprit et la tendance.

Ce dernier point semble sérieusement établi. Quant au premier, Mlle van der Zeyde est d'avis que le Révérend Père est allé un peu trop loin. Elle attire l'attention sur la Béguine Mechtilde de Magdebourg, qui, dans la mystique allemande, semble être une figure aussi énigmatique que ses deux contemporaines des Pays-Bas, mais qui, en réalité, n'est qu'un chaînon d'une tradition bien suivie, qui se rattache à l'Ordre des Frères Prêcheurs, dont elle parle avec grande sympathie dans ses écrits. Mlle van der Zeyde serait encline à admettre une influence analogue aux Pays-Bas, sinon celle des Dominicains, du moins une influence d'origine française.

Dès l'abord, on peut dire qu'une influence accusée de la part des Dominicains devient bien invraisemblable par le fait que des termes tels que « grund, abgrund, dunsternis », employés par Hadewych pour désigner la nature divine, sont restés inconnus à Mechtilde. Ils n'auront donc pas été colportés dans la besace des premiers Prêcheurs.

Où chercher alors la solution de l'énigme? Admettre une génération spontanée semble tout au moins hasardeux. La présomption demeure en faveur des Cisterciens. Il est vrai que les emprunts textuels se bornent à quelques phrases de Guillaume de Saint-Thierry. Mais l'esprit réaliste, le caractère social, l'insistance à cultiver la volonté dans un esprit d'amour, sont bien caractéristiques de la spiritualité cistercienne.

Mlle van der Zeyde, qui n'est pas catholique, a fait de son livre une étude psychologique et littéraire. Après la lecture attentive de ses œuvres, elle s'imagine Hadewych comme une femme qui se laisse guider par le désir immense de rompre les liens de sa petite existence, de se dépasser soi-même et de se vouer à toute cause noble qui se présente. Hadewych, à notre époque, dit-elle, aurait été une révolutionnaire socialiste ou

communiste : au moyen âge, elle n'a pu se développer autrement que dans le sens religieux. Pour bien saisir sa personnalité profonde, il faut donc faire abstraction de toute question religieuse. Une telle attitude ne nous semble guère faite pour pénétrer dans la psychologie d'une époque où la vie civile et la vie religieuse se compénètrent au point que saint Bernard a pu faire de l'amour social une étape de l'amour mystique.

La partie littéraire, où les remarques de bonne critique abondent, mérite davantage de retenir l'attention. L'influence de la poésie provençale sur le style de Hadewych ne souffre aucun doute.

Avec Béatrice et Hadewych, on ne fait qu'un choix dans toute une foule de vierges que ce même mouvement attira vers la vie religieuse. Les unes, telles la Bienheureuse Béatrice de Nazareth et Lutgarde d'Aywières, étaient moniales, d'autres se groupèrent, comme oblates, autour des grandes abbayes de Tournai, Brogne, ou Afflighem. D'autres enfin se réunirent en dehors de tout cadre monastique autour d'une église ou d'un hôpital. A Nivelles, la Bienheureuse Marie d'Oignies en était l'âme. Aux portes de Liége, la léproserie du Mont-Cornillon provoqua le dévouement de la charité chrétienne. En dehors de toute intervention directe de l'autorité ecclésiastique, des hommes et des femmes, parfois une famille entière, venaient se consacrer au soin des malades. Un habit spécial distinguait les lépreux; les frères et sœurs qui les soignaient adoptèrent le même costume avec une légère variante. On récitait l'office pour les bienfaiteurs, les repas étaient pris en commun, à certaines heures on observait le silence : c'est ainsi qu'une communauté se constituait. L'Église n'avait pu se désintéresser de ces sortes d'associations, et elle les avait prises sous sa protection. Le Concile du Latran, en 1179, leur accorda de nombreux privilèges : l'exemption des dîmes et des impôts, le droit de former une paroisse distincte avec son propre curé, son cimetière et surtout la personnalité civile : capacité de posséder, d'acheter, de vendre et d'hériter. Dans l'article « Associations pieuses » du *Dictionnaire de Spiritualité* (col. 1027-1037), le R. P. E. Jombart donne un très rapide aperçu sur l'histoire et la législation canonique de ces sortes de confréries.

Du cercle du Mont-Cornillon sortit sainte Julienne, la grande promotrice de la Fête-Dieu. C'est sa mission provi-

dentielle, et les vicissitudes de la promulgation de la Fête-Dieu, que raconte, dans son charmant petit livre, M. l'abbé Denis (1), dans le but de propager le culte de la sainte, localisé encore au diocèse de Liége. Il émet le vœu de le voir étendu à l'Église universelle à l'occasion du septième centenaire de l'institution de la Fête-Dieu.

Dom A. LANSBERGEN.

(1) E. DENIS, *La vraie histoire de sainte Julienne de Liége*. Casterman Paris-Tournai, 1935, 203 pp.

Pour un humanisme théologal

Dans une lumineuse étude parue voici deux ans, le R. P. Chenu définissait la position de la théologie (1). Il le tentait par une série d'approximations où l'économie humano-divine se révélant dominée par la loi d'incarnation, la théologie s'organisait en deux fonctions constantes et inséparables : prise de possession du « donné » et fermentation de ce « donné » dans une intelligence mise en travail par cette irruption du surnaturel. Ainsi la science théologique, accusant son *réalisme*, se découvrait-elle « le plus beau fruit d'une confiance audacieuse dans la cohérence de la foi et de la raison, cohérence par l'intérieur, et non pas seulement accord externe par juxtaposition des deux vérités (2) ».

De cette cohérence par l'intérieur, de cet équilibre humain de la grâce, disons mieux : de cette incarnation de la vie divine dans l'organisme même de notre agir, l'un des signes est assurément le régime des vertus infuses.

« Or, il arrive parfois que, dans le souci et comme dans la hâte d'exprimer la qualité surnaturelle de la perception de foi, nous négligions comme de minime importance son assiette vertueuse dans l'esprit du croyant... L'on tendrait ainsi à réserver la qualité surnaturelle pure au mode supra-humain et à la passivité mystique des dons du Saint-Esprit, comme si le savoir surnaturel dans son objet était, par le fait même, supra-rationnel dans son mode; ce qui évincerait inconsciemment la connaissance théologale de foi de son rôle solide et de son efficience spécifique... Entre le régime

(1) *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 1935, pp. 232-267.

(2) *Loc. cit.*, p. 249.

des vertus morales établi sous la lumière pratique de la prudence, et le régime « mystique » commandé par les grâces imprévisibles des dons du Saint-Esprit, la participation à la vie divine n'aurait pas de terrain substantiel pour son développement « habituel », entendons dans des puissances émanant de la grâce sanctifiante comme nos facultés émanent de la nature, avec la même stabilité, la même possession (1). »

A propos de *Notre vie divine*, recueil d'articles du P. Lemonnyer, le P. Chenu reprend aujourd'hui, dans le *Bulletin thomiste* (2), son plaidoyer pour une vie surnaturelle irriguant toutes les zones de l'humain, ou, si l'on veut, en reprenant une de ses heureuses formules, pour un « humanisme théologal ».

Contre un morcelage ruineux de la vie spirituelle, le P. Lemonnyer a prôné la valeur pratique de la théologie de la grâce sanctifiante et des vertus infuses, et défendu le parallélisme entre la structure de notre être humain et celle de notre être surnaturel.

Rien que sa méthode est un manifeste de doctrine, et c'est la doctrine de saint Thomas. « Le P. Lemonnyer ne procède pas par la juxtaposition de spéculations thomistes et de témoignages spirituels, comme on ajouterait de pieuses illustrations et des conseils pratiques à des théories abstraites et scolaires. Pseudo-concordisme très répandu et qui, sous les meilleures intentions, reste en réalité le prisonnier de cette fausse conception selon laquelle la théologie n'est « spirituelle » que par l'adjonction d'une ascétique et d'une mystique. Le P. Lemonnyer se place au contraire dans la pleine substance théologique, dont les virtualités spirituelles les plus hautes et les pratiques se dégagent par une très homogène élaboration » (*op. cit.*, p. 785).

La vie spirituelle représente l'exercice bien conduit des vertus infuses, tant théologiques que morales, les unes et

(1) *Loc. cit.*, p. 250.
(2) N° de juillet-décembre 1936, pp. 784-789.

les autres éventuellement mises en œuvre, grâce aux dons, par le Saint-Esprit. Elle n'est donc pas l'obéissance à un code de lois positives, divines et ecclésiastiques, concrété en un règlement par une méthode plus ou moins empirique : c'est la vie de la grâce sanctifiante, devenue élément constitutif de notre être, et se diffusant dans un organisme dont les fonctions maîtresses sont tenues par les vertus théologales et morales; cette grâce est nôtre, comme l'est en vie humaine la « nature » : principe intérieur de vie surnaturelle, elle est, disons-le hardiment, la loi naturelle de notre vie surnaturelle. Tout le programme de cette vie est donc inscrit dans cet organisme même de vie divine, dans la nature respective de chacune de ses pièces et dans l'ordre qui les assemble en les hiérarchisant; méthodes et pratiques n'ont sens et efficacité que dans cette structure et à son service. Les lois positives, fussent-elles divines, pour indiscutable que soit leur autorité et normalement nécessaire leur intervention, ne viennent qu'en second pour confirmer, expliciter, appliquer, étendre la loi intérieure, qui est première et naturelle, n'étant que l'expression immédiate, sur le plan de l'action, de l'être même de la grâce et de l'ordre immanent aux vertus infuses, considérées individuellement et dans leur liaison organique.

On voit combien une telle théologie, une telle « spiritualité », loin d'être abstraite, engage radicalement une psychologie, à l'encontre de qui, par un faux surnaturalisme, mépriserait ou négligerait le sujet humain, puisque telle est l'économie de cette vie divine que, en principe, de par le parallélisme entre la structure de notre être humain et celle de notre être surnaturel, elle se réalise selon l'organisme psychologique du sujet : loi de l'incarnation, qui, du Christ, commande toute vie chrétienne.

Exercice éminent de ces organes spirituels de l'âme en état de grâce, la contemplation mystique n'est donc pas un acte extraordinaire. Et, d'autre part, la théologie est intérieure à la vie spirituelle, connaturelle au sens propre du mot, et non pas latérale. Ayant même objet et même lumière que la contemplation, elle se trouve, dans la vertu de foi, en pleine cohérence avec elle, tout en mettant en œuvre, dans les activités de l'esprit, des ressources différentes, complémentaires d'ailleurs dans l'unité psychologique de l'âme (*op. cit.*, p. 786).

L'axe de la vie surnaturelle, dit le P. Lemonnyer, passe donc par les vertus, surtout les théologales. Le P. Chenu y

insiste en soulignant fortement l'écueil d'une position contraire.

> Établir la structure essentielle de la vie spirituelle sur la distinction des modes d'exercice (mode humain des vertus, mode supra-humain des dons), c'est s'en tenir implicitement à la division fâcheuse entre « ascétique » et « mystique », division dont le vice fut précisément de télescoper entre moralisme et mysticisme la grâce sanctifiante et son organisme propre de vertus divines. (L'histoire de la spiritualité moderne en témoigne !) Saint Thomas n'a pas conçu ni bâti sa morale sur cette division, mais bien sur ce plan : vertus morales, vertus théologales (ultérieurement modifiables par les dons à l'intérieur de leur objet). Sinon, une part considérable de la *IIª Pars* (toute l'admirable analyse du régime vertueux) perd sa portée et semble imprégnée de semi-naturalisme, comme si le surnaturel des dons était le seul surnaturel intégral, le surnaturel des vertus n'étant que du demi-surnaturel.
>
> Ainsi, jusqu'en cet ultime équilibre de notre vie surnaturelle, se trouve écarté tout dualisme, sans préjudice d'ailleurs pour la distinction spécifique des vertus et des dons (*loc. cit.*, p. 788).

Ainsi se poursuit dans les hommes la loi d'incarnation. Ainsi s'insère cette vie divine qui, en nous faisant communier à la Vision et à l'Amour du Dieu Trinité, doit aussi, et à la mesure même de sa pénétration dans l'humain, nous mettre « à l'aise » dans le monde. L'humanisme s'achève dans l'ordre théologal.

A.-M. C.

Le Gérant : E. Aubin. Imp. E. Aubin et Fils. — Ligugé (Vienne).